Fragment eines Gebetbuches aus Yemen

43
2024

Ein Beitrag zur Geschichte der
jüdischen und jüdisch-arabischen
Synagogalpoesie u. zur Kenntnis des
arabischen Vulgärdialects in Yemen

⁂

Bearbeitet und herausgegeben von
Dr. PINKAS HEINRICH

WIEN 1902
COMMISSIONS-VERLAG VON CARL GEROLD'S SOHN
I. BARBARAGASSE 2.

Sr. Ehrwürden
Herrn Rabbiner Dr. M. Kayserling
ergebenst überreicht
v. Verf.
21/VIII. 02

Fragment eines Gebetbuches aus Yemen

Ein Beitrag
zur
Geschichte der jüdischen und jüdisch-arabischen Synagogalpoesie
und zur
Kenntnis des arabischen Vulgärdialects in Yemen.

Bearbeitet und herausgegeben
von
Dr. PINKAS HEINRICH

Wien, 1902.

BM 672
.Y4 H4

Deinard-Schiff

Dem verdienstvollen und hervorragenden
Sprachforscher, dem berühmten Folkloristen,

רב, דרחים ומוקיר רבנן,

Herrn

Rev. Dr. Moses Gaster, London

als Zeichen innigster Zuneigung und
aufrichtiger Verehrung
gewidmet.

Vorwort.

Beschaffenheit und Inhalt der Handschrift.

Die vorliegende Arbeit hat eine Handschrift zum Gegenstande, die mir Herr Rev. Dr. Gaster in London zum Edieren anvertraut hat. Es ist ein 25 Kleinfolio-Blätter (28×9) starkes, in Raschi-Charakter hebräisch geschriebenes Fragment eines Gebetbuches aus Sana, der Hauptstadt Yemens in Arabien, wie auf Blatt 18^b ausdrücklich angegeben ist: במנהג אנשי קהלתנו ק״ק צנעה.

Ueber die grossen und kleineren Abschnitte, die immer mit der Zeile anfangen, ist eine mit grossen, bezw. mittelgrossen Charakteren versehene Aufschrift gesetzt. Mit mittelgrossen Charakteren sind auch die Anfangsworte der in der Mitte der Zeile anfangenden Stücke geschrieben. Die Vers-Enden werden durch Soph-Pasuq oder durch zwei oben gesetzte Striche, die Halbverse dagegen bloss durch einen solchen Strich bezeichnet. Fast auf jeder Seite ist am unteren Rande ein Custos angebracht, so dass wir mit Sicherheit zwischen Blatt 1—2, wo die Worte nicht übereinstimmen, eine Lücke annehmen dürfen, und ebenso sicher ist, dass das Ende der Handschrift (jedoch bloss ein mit einigen Zeilen beschriebenes Blatt) verloren ging. Von den fünf Stellen, an denen kein Custos vorhanden ist, ist zwischen Blatt 19—20 (vielleicht auch zwischen 16—17), wo anfangs 20 das auf der vorhergehenden Seite anfangende Stück fortgesetzt wird, sicher keine Lücke; an den übrigen 4 Stellen dagegen: 7—8 (16—17), 17—18, 22—23, wo mit dem ersten Blatte das Stück schliesst und mit dem zweiten Blatte ein neues Stück anfängt, sind Lücken möglich.

Sie enthält zunächst 7 Capitel von Gebetstücken für 7 verschiedene Jahreszeiten in unregelmässiger Zeitfolge[1]), die sich so gruppieren lassen: 31 vollständige Capitel aus der Bibel, 4 aus verschiedenen Bibelversen zusammengesetzte Gebetstücke, alle mit vielen und bedeutenden Abweichungen[2]), 3 Abschnitte aus der Mischnah, 20 meistens gereimte (einige auch nach der Reihenfolge des Alphabets verfasste) Gebetstücke, sämmtliche zwar schon gedruckt, jedoch mit vielen und sehr wichtigen Abweichungen von den bekannten Ausgaben, 72 in hebräischer, 1 in arabischer Sprache (aber immer mit hebräischen Buchstaben) verfasste Synagogalpoesien, von denen 6 der hebräischen und das der arabischen Sprache noch unbekannt sind. Dann folgen noch 4 in gemischter Sprache (hebräisch und arabisch) verfasste, noch unbekannte Gedichte und zuletzt eine Abhandlung über Kalenderwesen in hebräischer und dann in arabischer Sprache.

---

[1]) Die Aufeinanderfolge dieser Capitel ist: 1. תקון שני וחמשי (Anfang März, s. Massechet Sofrim XXI. 1), 2. Sabbathgebet, 3. Klagelieder für den 9. Ab (im Juli), 4. Purim-Gedichte (im Februar), 5. סדר האשמורות (Ende August), 6. Gebete für Neujahr und für den Versöhnungstag (im September) und 7. Gedichte für das Thora-Fest (im October). Nach der Zeitfolge wäre also die Ordnung 2, 4, 1, 3, 5, 6, 7 innezuhalten.

Hier werden zunächst nur die noch ganz unbekannten Stücke veröffentlicht und behandelt werden. Dagegen werden die sehr umfangreichen und für die Bestimmung einiger Dichternamen hochwichtigen Varianten zu schon gedruckten Stücken in einer demnächst erscheinenden Abhandlung eingehend untersucht werden.

---

[2]) Abgesehen von den vielen Abweichungen in Bezug auf Scriptio plena und defectiva, sind bemerkenswerte Lesarten zu beobachten, wie z. B. die richtige Lesart נשוא in Ps. 32, 1; והדרך על פניהם Ps. 90, 16; כהדוש מִתְבֵן Jes. 25, 10 (nämlich כהדוש בר מִתְבֵן, was auch richtiger ist); אספו בזקנים Joel 1, 14 (das ב ist darübergeschrieben, also gewiss kein Schreibfehler) etc. Auch die Theilung einiger Verse und Capitel ist ganz anders als in unserer massoretischen Bibel, wie z. B. I. Chron. Cap. 16, Vers 13, 14 sind als ein Vers geschrieben, dagegen sind Vers 29 und 30 ibid. (wie theilweise in der Parallelstelle Ps. 96 Vers 8, 9, 10) in drei Verse getheilt, mit folgenden Versanfängen אף, השתחוו, הבו:; Ps. 19, Vers 8 und 10 und Cap. 30, Vers 6 sind je in zwei Verse getheilt, dagegen ist Ps. 33, Vers 20 und 21 als ein Vers geschrieben; I. Sam. Cap. 2. Vers 6, 7 fehlen sogar zwei Halbverse ganz und die beiden anderen sind in einen Vers zusammengezogen: יי ממית ומחיה משפיל אף מרומם.

Erklärung einiger hier vorkommenden Abbreviaturen.

Talm. = Talmud, mit folgendem B. der babylonische, mit folgendem J. der jerusalemische.
Midr. R. = Midrasch Rabboth, Stettin, 1863.
Zunz, SP. d. M. = Synagogale Poesie des Mittelalters, Berlin, 855.
„ LG. d. SP. = Literaturgeschichte der synagogalen Poesie, Berlin, 1867.
Ms. = Manuscript; MS. = Monatschrift; Zs. = Zeitschrift; ZDMG. = Zeitschrift der deutsch-morgenländischen Gesellschaft; ZATW. = Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft (die römischen Ziffern bedeuten die Zahl des Bandes, die arabischen die Seitenzahl).
GK. = Gesenius, Hebräische Grammatik, umgearbeitet von W. Kautzsch, 26. Auflage.
CM. = Caspari, Arabische Grammatik, bearbeitet von A. Müller, 4. Auflage.
Wahrm. = Wahrmund, Neuarabische Grammatik, 1. und 3. Auflage (von der 1. wird zuweilen auch die Seite angegeben, von der 3. bloss der §).

Einleitung.

I. Der Schreiber und seine Zeit.

Der Schreiber hat zwar selbst seine Zeit angegeben; trotzdem ist es fraglich, ob er Ende des XVIII. oder erst in der zweiten Hälfte des XIX. Jahrhunderts gelebt und geschrieben hat. Wir lesen nämlich auf Blatt 9a Ende: „כי בעונתינו ובעונות אבותינו׳ אנו מונין לחרבן בית אלהינו׳ ולפזור עם
„יי מעל אדמת קדשינו׳ היום לחרבן בית שני אשר בנה עזרא אדונינו׳ אלף ושמונה מאות
„וארבע שני ינונותינו ולחרבן בית ראשון ולפזור אנשי גלותינו אנחנו׳ הגולים פה בארצות
מונינו׳ היום אלפים ומאתים ושמונים וארבע שנים על רוב עונותינו׳ („Wir zählen heute 1804 Jahre seit der Zerstörung des zweiten, durch Esra erbauten Tempels und 2284 Jahre seit der Zerstörung des ersten Tempels, welches Jahr zugleich das (erste) unseres Exils ist"). Zur näheren Bestimmung ist von derselben Hand eine Randglosse hinzugefügt: „זה המנין בשנתינו זו שנת ב׳ק׳פ׳ג ל׳שטרות („Diese Jahreszahl ist 2183 nach Schtaroth", d. h. nach der seleucidischen Aera). Wollte man sich hierbei der gewöhnlich angenommenen Chronologie bedienen, wonach der erste Tempel im Jahre 586 a. Chr., der zweite im Jahre 70 p. Chr. zerstört worden ist und die seleucidische Aera mit dem Jahre 312 a. Chr. anfängt [1]), so würden hier drei voneinander ganz verschiedene Jahre: 1874 p. Chr. nach dem ersten Datum, 1698 nach dem zweiten und 1871 nach der Randglosse gefunden werden. Dagegen nach der talmudischen Chronologie, derzufolge zwischen beiden Zerstörungen des Tempels ein Zeitraum von 490 Jahren gerechnet wird, nämlich 70 Exiljahre und 420 Bestandsjahre des zweiten Tempels, und die seleucidische Aera 110 Jahre nach der ersten Tempelzerstörung anfängt, nämlich 70 (Exil) + 34 (der Perser-Herrschaft) + 6 der seleucidischen Aera („die aber wir nicht zählen")[2]), werden zwar, nach einer auch sonst hier be-

---

[1]) Siehe Merx „Chronologie" in Schenkels Bibellexikon Bd. 1, S. 532 ff. und die Tafel dazu; Kautzsch, Uebersetzung des A. T., Schluss.

[2]) Zu den 70 Exiljahren siehe Talm. Babli Megilla 11b (vergl. dagegen Reuss „Exil" in Schenkel ibid Bd. 2, S. 240 ff.); zu den 420 Jahren siehe Talm. Babli Joma 9a, Arachin 12b, Anfang, Jellinek, Beth-Hamidrasch Bd. IV, S. 136, wo aber, nach den dortselbst im Einzelnen vorkommenden Zahlen, die Summe 460 in 420 zu corrigieren ist), Luzzattos Nachlass, edit. Gräber S. 1095 (aus

rechtigten Correctur des zweiten Datums :ותשעים statt ושמונים[3]), diese drei Daten ein und dasselbe Jahr ergeben; allein unser Räthsel ist damit noch nicht gelöst. Denn es fragt sich: soll man auch die hier erwähnte erste Tempelzerstörung ohneweiters mit dem Talmud auf das Jahr 3338 der Schöpfung[4]) = 422 a. Chr. legen und somit die Uebereinstimmung der drei Daten auf das Jahr 1872 festsetzen, oder soll man annehmen, dass der yemenenser Schreiber über diese erste Zerstörung, nach der er doch sein eigenes Exil zählt[5]), mehr im klaren sei, und darunter, wie gewöhnlich angenommen, das Jahr 586 gemeint habe und mit dem Talmud nur bezüglich des für den Yemenenser gleichgiltigen Zeitraumes zwischen dieser und Schtaroth (110 Jahre) oder überhaupt zwischen beiden Zerstörungen (490 Jahre) zusammengehe, so dass wir bloss das zweite Datum 2294 (nach der berechtigten Correctur) seit 586 a. Chr. = 1708 zu berücksichtigen hätten? Einige Punkte dieser Handschrift machen diese letztere Annahme wahrscheinlich.

---

einer Handschrift vom Jahre 1301, wo ebenfalls 370 in 380 corrigiert werden muss); zu den 6 Jahren siehe Talm. Babli Aboda-Sara 10a: „die 6 Jahre, die die Griechen bloss über Elymais (עילם) regierten und schon zu ihrer Aera zählen, zählen wir nicht, denn wir haben also gelernt: 6 Jahre regierten sie über Elam, dann erst dehnte sich ihre Regierung über die ganze Welt aus“ (gemeint ist wohl, seit Seleucos, das Beispiel des Demetrios befolgend, sich im Jahre 306 den Königstitel beilegte). Uebrigens vergleiche man auch Responsen des Rabb. Tam ed. Rosenthal (ed. „Mekize-Nirdamim“, Berlin 1898), S. 76 f.; Stern, Chronologie, in Ersch und Grubers Encyklopädie II. Sect. Serie 28, S. 98b f.; Schürer, Geschichte der Juden zur Zeit Christi, Bd. I, S. 191 f. und Grätz, Geschichte der Juden (Leipzig 1863), Bd. III, S. 422 und Note 13, 1.

[3]) Diesen talm. Zeitraum von 490 Jahren hat der Reisende Safir selbst, als er am 9. Ab des Jahres 1860 in Sana war, recitieren hören (Ebn Safir I, S. 107b; merkwürdigerweise wird hier die Schtaroth-Rechnung nicht mehr erwähnt). Dagegen in dem Zeitraum zwischen Schtaroth und der zweiten Tempelzerstörung stimmt auch der Talmud mit der angenommenen Chronologie überein, nämlich 380 Jahre (174+103+103, Talm. Babl. Aboda-Sara 9a Anfang).

[4]) S. Aboda-Sara ibid. Raschi רבי מעיינת בהו (die Berechnung nach Seder Olam) und vergleiche die oben erwähnten Responsen des Rabb. Tam.

[5]) So glauben die Yemenenser, dass ihre Vorfahren nach dem ersten Exil der Aufforderung Esras, nach Palästina zurückzukehren, keine Folge leisteten, wofür Esra sie mit den Bann belegt haben soll. Sie wissen es ihm aber auch zu vergelten, indem sie ihren Kindern nie den Namen Esra geben (Ibn Safir I, 99a, obwohl er auf S. 107b nicht erwähnt, dass er diese Rechnung von dem Vorbeter gehört habe); vergl. auch Grätz, Geschichte der Juden (Leipzig 1860), Bd. V, S. 81; Dessauer, Geschichte der Israeliten (Breslau 1870) S. 259 ff und S. 416 f. — Geschichtlich hat diese Legende wohl denselben Wert wie die Erzählung der Juden in Jathrib, dass sie dort noch von der Zeit Moses zurückgeblieben seien. (Siehe Nöldeke, zur Kenntnis der Poesie der alten Araber, Hannover 1864, S. 52 f.)

In dieser Handschrift sind nämlich ausser den bekannten Namen Abraham ibn Esra und Juda Halevi noch fünf Verfasser neben ihren Gedichten erwähnt: 1. Bei einem (schon gedruckten) aramäischen Gedicht מברך רחמנא ist angegeben ואומרים פיוט זה לר' בנימין כהן; 2. Neben שאו קינה ist am Rande bemerkt סי' יחיא צאלח; 3. אהבת יום שבת ist überschrieben חברה הרב השלם מסמת; 4. Bei יונה ist angegeben לה' סעיד מנצורה זת"ל מתושבי ק"ק צנעה und 5. Bei אצעק ist angegeben למ"ו סעיד עודי ז"ל מתושבי ארץ המזרח. — Letztere vier Gedichte sind unbekannt und folglich hier mit den Aufschriften abgedruckt. (S. Text.)

Wenn nun der Schreiber dieser Handschrift das nach Erwähnung der Namen von Verstorbenen gewöhnlich hinzugefügte Segenszeichen ז"ל (זכרונו לברכה) oder (זכור לטוב) oder זת"ל (זכרונו תנוח לעד) oder (זכותו תגן לעד) bei Cohen und Salich und besonders bei einem „הרב השלם" wie מסמת weglässt, so hat er zweifelsohne dieses Manuscript noch bei Lebzeiten dieser drei Dichter verfertigt. Nun wissen wir von Benjamin Cohen (gest. 1730, Zunz, Literaturgeschichte der synag. Poesie, S. 447, Grätz, Gesch. der Juden, Bd. X, SS. 336, 376), dass er seine Gedichte unter dem Titel עת הזמיר (wo auch das genannte aram. Gedicht vorkommt) im Jahre 1707 in Venedig zum Drucke gebracht hat (Zunz ibid.; Ozar-Hasepharim von Ben-Jakob Nr. 666) und dass er sich im Jahre 1712, als er seinen Commentar zu Job אלון בכות herausgab, schon Rabbiner zu Reggio zeichnete (G. B. de Rossi, Historisches Wörterb. d. jüd. Schriftsteller); folglich muss diese Handschrift, in der bei Cohen weder הרב noch ז"ל hinzugefügt ist, zwischen 1707 und 1712 oder, nach dem zweiten Datum bestimmter: im Jahre 1708 geschrieben sein. Eben aus dem Titel dieses Buches עת הזמיר, wo der Verfasser angegeben ist und „wovon man viele Gedichte in mehrere yemenenser Handschriften übertrug" (Steinschneider, Verzeichnis der Berliner Handschriften, Berlin 1897, Nr. 181), weiss der Schreiber den Namen des Verfassers von מברך רחמנא zu nennen, obwohl er durch kein Akrostichon angezeigt ist. (Von den übrigen erwähnten Dichtern wird später die Rede sein.) Nun sind wir jetzt imstande, auch den anonymen Schreiber unserer Handschrift ausfindig zu machen.

In der Handschrift ist bei drei bloss erwähnten Gebetstücken auf ein Gebetbuch Tiklal verwiesen: הכתובה בתכלאל ישן (zweimal: S. 8ª und S. 12ª), כמ"ש בתיכלל (S. 12ª) und עין למעלה בישן (S. 16ª). Dass mit תכלאל ישן, תיכלל und ישן ein und dasselbe Buch gemeint wird, ist klar. Nun ist die Frage: Soll diese Abbreviatur כמ"ש in כמו שכתוב (wie es geschrieben ist) oder in כמו שכתבתי (wie **ich** geschrieben habe) aufgelöst werden? Im letzteren Falle haben wir selbstverständlich den Verfasser des Tiklals als den Schreiber dieser ganzen

Handschrift zu nehmen. Nun wissen wir glücklicherweise, wer dieses Gebetbuch geschrieben hat, und zwar eben Jachja Salich, der Verfasser des Klageliedes שאו קינה, welches hier abgedruckt ist. Wenn wir noch dazu die Art der neben diesem Klageliede stehenden Bemerkung: סי׳ יחיא צאלח (gezeichnet J. S.) erwägen, wo Jachja, der (wie bald zu sehen) wirklich zu dieser Zeit Rabbiner in Sana war, nicht mit הרב benannt wird, und das Wort סימן (nicht חִבְרָה in der dritten Person, wie bei Masmath) in Betracht ziehen, so wird es ganz wahrscheinlich, dass er es selbst geschrieben hat, weshalb er sich eben auch keinen Titel geben konnte.

Ueber die Persönlichkeit Salichs haben wir Näheres den Mittheilungen Safirs zu verdanken, der im Jahre 1860 in einer „grossen und prächtigen Synagoge“ in Sana war, die den Namen ihres Gründers בית מארי יחיא צאלח trägt, und den Patron derselben (den Grossvater des zur Zeit lebenden Abr. Salich, des Vorstehers dieser Synagoge; Ebn Safir S. 106b) folgendermassen schildert: (ibid S. 101a) הוא היה פה רב ואב״ד לגאון ולתפארת; וחבר כמה ספרים, ראיתים בכתב־יד: שו״ת ופסקים על ארבע טו״ים וחבור מיוחד על ה׳ שחיטות וטריפות „זבחי תודה״ ונתקבל הוראותיו בכל המדינה. והי׳ גדול בחכמת הקבלה ובעל מופת לרבים... גם סופר מהיר ואומן היה. ראיתי ס״ת ומגלות כתב ידו נחמד למראה. והי׳ גם מדקדק גדול ובעל מקרא ומסורת, בקי מאוד בכל תנועה וקוץ, כאשר ראיתי חבור בכ״י: דקדוק והגהות בתנ״ך ובתרגום. ועשה גם פירוש על סדר התפלה ע״פ הפשט והסוד וכל הדינים והנהגת האדם ונקרא תיקלאלי – כל בו – 6) ובו ראיתי שו״ת להגאון רב חיד״א ז״ל למצרים ותשובתו אליו, ע״ד סיום הברכה בערבית של חול המלך בכבודו וכו׳. והרב מארי יחיא החוה דעתו: שאם הותמן בברכה זו, שלא לחתום בברכת השכיבנו: שומר ע״ל, או בזו ולא בזו רק באחת מהן. והרב חיד״א הסכים על ידו, ומרבה לספר בשבח תארו 7) ושמו גדול בכל ארץ התימן. והולכים לאור פסקיו והכרעותיו כהלכה למשה מסני.״

---

6) Wie hieraus zu ersehen, ist derselbe orthographische Fehler, ק und כ bei Ueberschriften miteinander zu verwechseln (siehe die allgemeine Vorbemerkung über den Buchstaben), auch in genannter Handschrift vorhanden. Denn wie Safir es richtig mit כל בו (alles darin, Gebetbuch für das ganze Jahr) übersetzt und wie es hier תיכלל und תכלאל genannt wird, so soll es auch dort תכליל (mit כ, Inf. II von كَلَّ) heissen. Auch dies kann uns den Beweis liefern, dass beide, jenes Taklil und die vorliegende Handschrift, von einer und derselben Hand geschrieben sind. Auch die vorliegende Handschrift kann als schöne Schrift (in der sich der Schreiber auszeichnet) angesehen werden.

7) Zufälligerweise ist gerade bei diesem Responsum, welches unter anderen noch bei Asulais (חיד״א-Chajim Josef David Asulai) Lebzeiten in seinem Responsenbuch חיים שאל abgedruckt war, die Person, an die dieses Responsum gerichtet war, genau angegeben: Israel Sason aus Aram-Soba, bei Damaskus (siehe zweite Edition, Lemberg 1886, Bd. II, Seite 14). Dagegen ist in seinen „Aegyptischen Beschreibungen“ (מעגל טוב, Livorno 1879 — ברכת טוב —), in welchen Asulai viele vom Auslande erhaltene Briefe erwähnt, von unserem Salich, der nach Safir eine solche Antwort gerade von Aegypten erhalten haben soll, und überhaupt von Sana gar keine Rede. Es ist jedoch nicht

Wir gelangen also zu folgendem Resultate: Die Handschrift ist in Sana von dem dortigen Rabbiner Jachja Salich im Jahre 1708, als Ergänzung des von ihm längst geschriebenen („alten“) Taklil, also im Alter von ungefähr 30 Jahren geschrieben (da er doch ein solches Buch wie Tiklal wohl nicht vor seinem 25. Jahre geschrieben haben kann und die Ergänzung noch einige Jahre später anzusetzen ist); er wird demnach also ungefähr im Jahre 1680 geboren sein. Und da auch Asulai (1724—1806 s. Maagal-Tob, pag. 25a, — nicht 1726, wie Winter und Wünsche, Jüdische Literatur III, 415 behaupten) zur Zeit seines Responsums ein entsprechendes Alter von einigen zwanzig Jahren gehabt haben muss, (ca. 1750), so wird Salich zu der Zeit, als Asulai mit ihm correspondierte, schon ein Alter von 70 Jahren erreicht haben. Dies ist für uns von grossem Interesse, denn damit wird sich die sehr auffallende Thatsache erklären, dass Asulai diesen von ihm (nach Safir) so geehrten Namen Jachja Salich in seinem Gelehrtenregister (שם הגדולים) ganz ignoriert! Er ist eben darum nicht erwähnt, weil die ganze Verehrung, mit der ihn Asulai in seiner Correspondenz behandelt (abgesehen von dem ihm fälschlich zugeschriebenen Responsum) lediglich auf dem hohen Alter des Salich beruht, nicht aber auf höheren poetischen, grammatischen und rabbinischen Kenntnissen, von denen Safir zwar viel zu erzählen weiss, mit denen aber die Punktierung dieser Handschrift und die 1—2 von ihm selbst hier vorkommenden Gedichte (wahrscheinlich auch die Abhandlung über Kalenderwesen) nicht gerade übereinstimmen (s. die allgemeinen Vorbemerkungen)[8].

---

ausgeschlossen, dass auch Salich gerade mit dieser Frage sich an Asulai wendete und auch eine Antwort bekommen hat, was aber Asulai nicht für wichtig genug hielt, in die Oeffentlichkeit zu bringen.

[8] Safir, der die correcte und feine Aussprache der Yemenenser gegenüber dem verdorbenen Jargon der spanischen (! ?) und portugiesischen Juden rühmt (S. 53b f.), muss selbst doch endlich gestehen, dass die Ersteren (von welchen wohl unser Schreiber keine Ausnahme macht) von Grammatik keine Ahnung haben, einfach weil sie überhaupt keine solchen Bücher besitzen (S. 55b); ihre „correcte“ Aussprache haben sie sich auf dem Wege der mechanischen Uebung erworben. Wenn aber Safir „einige“ Yemenenser als unwissend darstellt, die Patach und Segol in der „Aussprache“ und folglich auch in der Schrift verwechseln (S. 55a), so wird diese Handschrift als allgemeines Gebetbuch beweisen, dass sämmtliche Yemenenser von dem jüngst entstandenen Segolzeichen nie Gebrauch machen und sich noch immer mit dem Patachzeichen begnügen, das wie im Arab. $\bar{a}$ und $\bar{e}$ Laut vertritt (siehe Gaster in der ZATW. XIV. 63f.), eine Elementarregel, die Safirs „sehr umfassende grammatische Kenntnisse“, auf die er, um urtheilsfähig zu erscheinen, zuerst aufmerksam macht (S. 54a), leider übersehen haben. — Es soll noch hier bemerkt werden, dass ich Manuel de lecteur etc. ed. Derenbourg sehr selten hier angezogen habe, obwohl es von einem Yemenenser Grammatiker „inconnu“

Allgemeine Vorbemerkungen über Orthographie und Punktierung.

Bei einer Sammlung von Gedichten verschiedener Verfasser, von denen jeder einzelne für seine Eigenthümlichkeiten selbst verantwortlich sein muss, kann selbstverständlich eine allgemeine Uebersicht über auffallende Erscheinungen nicht gegeben werden. Diese werden vielmehr bei jedem Stück besonders behandelt werden. Hier soll nur auf solche aufmerksam gemacht werden, für welche der Schreiber als Punktator des ganzen und als Verfasser eines oder zweier hier vorkommender Gedichte zur Verantwortung gezogen werden darf.

Buchstaben.

Die hebräischen wie auch die arabischen Stücke sind in der sogenannten Raschi-Schrift geschrieben. Einige Buchstaben wie א· ה· ח· ת·; ם· ק· ש·; ר· ד· sind einander so ähnlich, dass man für richtiges Lesen zuweilen bloss auf den Zusammenhang angewiesen ist. Pê finale ist ebenso rund wie das gewöhnliche, aber durch Verlängerung unter der Zeile von dem letzteren unterschieden. ק ist bei Ueberschriften, wie קַדִּיש קְדוּש; und in einigen Worten der arabischen Stücke mit dem arabischen ك wiedergegeben. Ein dem griechischen Spiritus lenis ähnliches Zeichen oder ein senkrechter Strich über Sin unterscheidet dieses von dem gleichgeschriebenen Schin. Der Name Gottes ist, bis auf zwei Stellen (wo הָ׳ geschrieben ist), immer, wie im Drucke der ersten römischen Machsor-Ausgabe, mit zwei Jod, Kamez und einem Verzierungshäkchen zur Linken geschrieben (s. Berliner, Aus meiner Bibliothek S. 40). Die zum hebräischen Alphabet im Arabischen hinzukommenden Buchstaben sind durch mit diakritischen Punkten bezeichnete hebräische Buchstaben folgendermassen ersetzt: תׄ = ث, דׄ = ذ, כׄ (zuweilen auch ohne Punkt) = خ, צׄ = ض und ظ (s. Maltzan, Arab. Vulgärdialect in Yemen, in der ZDMG. XXVII, S. 244, Fleischer, Jüdisch-arabische Gedichte, ibid. XVIII, S. 3 u. 29 f., bei צלמא etc. und vergl. die arabische Liedersammlung ibid. XI 668 f., wo kein ظ vorhanden; ebenso ist in den himjarischen Inschriften kein besonderes Zeichen für ظ, und in dem mit dem himjarischen übereinstimmenden Dialect Zanzibars wird das zwar geschriebene ظ wie ض ausgesprochen, s. ibid. X. 32 und XXXIV. 219), גׄ = غ, ג ohne Punkt = ج[1]), ת auch für ة, aber nur im St.

---

verfasst ist (woher ein Segolzeichen hineingekommen ist, ist mir unbegreiflich; noch weniger Chateph-Patach und Chateph-Segol . . .), eben weil es von Safir (dem Jerusalemitischen Fircowitsch) herstammt und daher kein so grosses Vertrauen verdient.

[1]) So auch Saadja, Israeli (ZATW. VI, 227 Anm. 1 und 231 f.) und viele andere (ibid. XIV, 238); und so umschreiben auch die bekanntesten arab. Schriftsteller ג mit ج oder غ, nie aber ע mit غ (ibid VI, 245 ff.).

constr., wo es wie t ausgesprochen wird, sonst ה ohne Punkt), vergl. Spitta Bey, Gramm. § 77b, und Wahrmund, Neuarabische Gramm. §§ 17, 223). Sonst sind ז = ز, ש (ohne diakritische Zeichen, da س mit ס wiedergegeben ist) = ش. Es entspricht nicht der Wahrheit, wenn Hirschfeld (Arabische Chrestom., London 1892) u. e. a. in den aus Yemen stammenden Handschriften ג statt غ, ג̇ = ج, ט̇ = ظ und ה̈ = ة geben. Es handelt sich hier nicht bloss um die Orthographie, sondern auch um die Aussprache dieser Buchstaben: Die Yemenenser sprechen mit den Aegyptern ج = g^a, ض und ظ = ç (s. Maltzan, Dialect von Yemen in ZMLG. XXVII, 244, Bezolds Zs. IX, 217, Vollers in ZDMG. XLIX, 496 und vergl. Vollers ibid. S. 494 und Wahrmunds Gramm. 1. Auflage Einleitung §§ 20, 30, 32), غ = rg (CM. Arabische Gramm. bei غ), dagegen wird ة im St. absolutus gar nicht ausgesprochen (s. Wahrmund ibid. §§ 39 und die Vorbemerkung zu יונה).

Punktierung.

Wohl wissend, dass die Yemenenser, für welche dieses Gebetbuch bestimmt war, im Arabischen mehr zuhause sind als im Hebräischen, hat der Schreiber die arabischen Gedichte sehr selten, die hebräischen dagegen fast durchwegs punktiert. Unpunktiert sind nur: die sogenannte Gelübdelösung (התרת־נדרים), אין אדובה und מפי אל zum Thora-Feste (die bloss aus Nomina bestehen), das hebräische שער התקופות, welches für den Bauer in arabischer Sprache vorliegt, und endlich die hebräischen Strophen in den aus arabischen und hebräischen Strophen zusammengesetzten drei Gedichten. Um eine klare Uebersicht der Punktierung geben zu können, müssen wir diese beiden Arten von Gedichten — hebräisch und arabisch — bei unserer Behandlung auseinanderhalten.

A. Die hebräische Punktierung.

Wie es scheint, hat der Schreiber aus einem unpunktierten Texte, wo, um irrthümliches Lesen zu verhindern, Scriptio plena geschrieben war, copiert und, wiewohl er ihn dann punktiert, dennoch die vorgefundene Schreibart beibehalten. Damit erklärt sich besonders das weniger häufige Vorkommen der Scriptio plena bei dem von ihm selbst verfassten Stücke שאו קינה und bei dem unpunktierten שער התקופות. Das System seiner Vocalbezeichnung kann als gemischtes, Babylonisch unter ostsyrischem Einflusse, bezeichnet werden (vergl. Pinsker, Einleitung in die babylonisch-hebräische Punktierung, pag. XXVII, unten): kein besonderes Zeichen für das aus ă entstandene ĕ (Segol), wofür das diesem zugrunde liegende Patach gesetzt ist[2]) (babylonisch); mit der

---

[2]) Wird doch Segol auch in denjenigen Orten Südarabiens, wo es schon geschrieben wird, wie a ausgesprochen (s. Maltzan, Reise in Südarabien,

Form des Rephosa-Karja ֿ (die Punkte sind schief, von links nach rechts geschrieben) wird unbetontes ĕ, Šva mobile (ostsyrisch und babylonisch) und Chateph (babylonisch) bezeichnet. Nur stehen hier die Vocalzeichen unter den Consonanten. (Vergl. Pinsker, ibid. p. XXI f., XXXIV f., und XXXIX; Luzzattos Nachlass pp. 1076; Steinschneiders Verzeichnis der Berliner Handschriften 1878, Nrn. 89, 91, 108 u. Praetorius i. d. Zs. d. DMG, LIII, S. 184 u. 191.) Dass die Yemenenser sich dieser beiden Systeme nebeneinander bedienen, beweist der Brief von Derenbourg in Geigers jüd. Zs. X. 151. Auch die Gestalt des Kamez (ֿ) ist babylonisch. Ausserdem wird nicht, wie nach der Massora, durch Vergrösserung der Buchstaben א, ה, ל, ת, ם sondern durch Schreibung von einem oder zwei Buchstaben der folgenden Zeile (so auch in einigen alten Drucken) oder gar beliebiger Buchstaben der leere Raum am Ende der Zeile ausgefüllt (vergl. die Facsimilia bei Pinsker ibid.).

Beim Punktieren hat sich der Schreiber zur Aufgabe gemacht, auf den Luxus, jeden Buchstaben mit einem Vocalzeichen zu versehen, zu verzichten. Er lässt das in der babyl. Punktierung nie vorkommende Šva quiescens (s. Praetorius ibid. S. 183 ff.) überall, auch bei Gutturalen weg, wodurch ihm auch die unter den letzteren hinzugefügten Hilfsvocale (Patach oder Segol) überflüssig wurden; er punktiert חְלָלִים נָאְקוּ וְצָעְקוּ, וַהְמוֹן etc. bloss mit Šva, weil er נַעֲנָשִׁים, מִשמַרתִּי, נַחרָב, יַהגוּ, etc. ohne Šva gibt. Ob das gesetzte Šva wie ֲ oder ֱ auszusprechen sei, dafür hat der Yemenenser, der es nach dem ihm vorhergehenden (Derenbourg, Manuel de lecteur p. 61 ff) oder auch nach dem folgenden (Benjamin Romanus, מבוא הלשון edit. W. Heidenheim p. 27 b) vollen Vocal ausspricht, wohl kein Zeichen nöthig. Wohl aber schreibt er מָרְדֳּכַי, צִפֳּרִים, אָהֳלִי, דָּמִי, בָּחֳרִי etc., da Chateph-Kamez lautlich begründet ist (Pinsker ibid. p. 17, Geiger, in seiner Zeitschrift X, 11, GK. hebr. Gramm. § 10₂).

Dieselbe Sparsamkeit zeigt der Schreiber beim Dageš, indem er das Dageš lene in ב. כ. פ. ת [3]), die nach yemensensischer Mundart,

---

S. 177). Merkwürdigerweise behielt der Schreiber das Patachzeichen (Segol) der Nomina segolata auch bei hinzutretenden Suff. wie שַׁמְשִׁי (nach מֶלֶךְ, מַלְכִּי etc.); ebenso schreibt er אֶשִׁי, אֶשִׁים (nach עֵץ נֵו etc.), עוֹלָם jugum eorum (nach קוֹל) חֲלִיהֶן monilia eorum etc. statt אִשִּׁי, אִשִּׁים, שִׁמְשִׁי, עֻלָּם, חֶלְיֵהֶן (vgl. GK. hebr. Gramm. § 93). So meint auch Rabb. Tam: man soll בִּבְגָדוֹ (Genes. 39, 12) und בְּמִרְדוֹ in rebellione ejus punktieren, was Rabb. Serachja (ohne Grund) zurückweist (siehe Jona ibn Ganach, Harikma par G. Goldenberg, revue et corrigée par Kirchheim, Frankfurt 1856, p. V, Anm. 1).

[3]) Ebenso lässt er das D. lene in ה mappicatum weg. Umgekehrt finden wir, wenngleich selten, ein Raphe über ה (wie צֶדֶק לְבֻשָׁהֿ בִּמְמַלְכְתָּהֿ im Purim-

wie noch heute bei den spanischen Juden, und, ausser ח, auch im Arabischen keine Doppelaussprache haben (obzwar Maltzan, Reise in Südarab., S. 177, dies bloss von בּ zu berichten weiss), weglässt; er behält es aber bei גּ, דּ, welche eine Doppelaussprache haben[4]). Demnach wird jedes hier vorkommende Šva als mobile und jedes Dageš, ausser im גּ, דּ., als forte zu betrachten sein. Selbstverständlich kann hier von dem gekünstelten, in der babylonischen Punktierung nie vorkommenden Dageš forte phoneticum, von dem dort selten vorkommenden Dageš forte dirimens (das den Zweck hat, das unter ihm stehende Šva lautbar zu machen), endlich von dem noch weniger als lene zu betrachtenden Dageš, das die Quiescierung eines vorhergehenden, hier überhaupt nicht vorkommenden Šva bewirken soll, keine Rede sein.

Aber auch Dageš forte im eigentlichen Sinne finden wir hier gewöhnlich nur in vollvocaligen Buchstaben; in solchen aber mit Šva mobile genügt dem Schreiber die Setzung des Šva allein schon zur Bezeichnung der Form, respective Aussprache, so dass er das Dageš weglässt. So schreibt er bei den intensiven Verbalformen Piel, Pual und Hithp. mit Vocalen: חִדֵּשׁ, קִדֵּשׁ, מְנֻדַּעַת, יְתַרְנּוּ, aber קִדְשׁוּ, נוּפְצוּ, דוּכְאוּ, מִתְעַלְּפִים etc.; er schreibt das Dageš zum Ersatz eines ausgefallenen Buchstaben, wie des נ und dergl. in מִדַּי, מְגֹוּרָן, לְשַׁמָּה, הַגָּדָה, aber wo kein Vocal steht: מִבְלִי, מִרְמְעִי, אַפְךָ etc.; für das ל des Artikels in הַגַּג, בַּדּוּבִים, aber הַמְלַמֵּד, הַבְשָׂרִים etc. Solche Dageš-Weglassung finden wir häufig in den Propheten und Hagiographen bei fast sämmtlichen Buchstaben und Formen (vergl. GK. § 20 m.). Findet sich das nun wirklich, weil „der Mangel eines festen Vocals die Verdoppelung minder stark hervortreten lässt“ (GK. ibid.), oder sollen wir nicht gerade hier vielmehr Spuren eines ursprünglichen Punktierungs-Systems finden, das, da die Punktierer ihre Kunst mehr dem Pentateuch zuwandten (Zunz, Zur Geschichte und Literatur S. 203), hier noch in seiner ersten Form auf uns gekommen ist? Dann wäre das fehlende Dageš in solchen Fällen nicht als „weggelassen“, sondern als überhaupt nicht gesetzt zu betrachten.

Auch der Ersatz des Dageš in Gutturalbuchstaben durch Dehnung des vorhergehenden Vocals wird vom Schreiber nicht beachtet.

Gedicht von Juda Halevi), damit es nicht als Object suff. der 3. fem. sing. (לְבִשָׂהּ) aufgefasst werde. In eben demselben Stücke finden wir, einmal in der ganzen Handschrift, ein Raphe über ד (בִּי דְּבָרִ).

[4]) ד, ג, mit Dag. lene, entsprechen ܕ ܓ des Syrischen, woher die Juden die diakritischen Zeichen und die Aussprache mancher Buchstaben entlehnten (Geiger, Nakdanim Lit.; Bacher, die Massora, bei Winter und Wünsche, II, 126; Praetorius in der Zs. der DMLG. LIII. 183 ff.; GK. Gramm. § 7^h u. A., gegen die grundlose Widerlegung Grätz, in seiner Monatsschrift 1881, S. 360 f.) und ج, د des Arab. (Ebn-Safir S. 54b); die

Er schreibt: הִתְפָּרְדוּ,[5] טְאֹטוּ etc., obwohl das א in וְטֵאטֵאתִיהָ oder ... וְטֵא (Jes. 14, 23) wie in רִאשׁוֹן, לֵאמוֹר kein Šva hat; das Šva soll gleichsam die Rolle des Dageš spielen. Umgekehrt hat er, wo er bei der Schreibung der Buchstaben das Dageš zufälligerweise doch geschrieben hat, beim Punktieren nunmehr das Šva weggelassen, da es, wenn auch nicht sichtbar, doch sowieso (um doppelt geschlossenen Inlaut zu vermeiden) ausgesprochen werden wird, wie z. B. נִדְלוּ, שִׁלְחוּ, עִבְטוּ, וְעִצְבוּ, וּבִדְבִיר, הַכְּרוּב, קָדְשׁוּ etc. Am deutlichsten sieht man dies aus Beispielen wie יָשְׁבוּ, יִכָּנְסוּ, הָלְכוּ etc., wo Dageš gar nicht am Platze ist; aber eben da er es schon aus Irrthum gesetzt hat, sucht er den begangenen Fehler durch einen anderen Fehler zu corrigieren, indem er das Šva mobile weglässt.

Immerhin wird es, wenn man die vielen Abweichungen und Inconsequenzen wahrnimmt, deren überwiegende Zahl sich nicht auf einen blossen Schreibfehler zurückführen lässt, klar, dass wir wohl einen sparsamen Punktator, aber keinesweswegs einen Grammatiker vor uns haben. Denn bei allen hier angeführten Beispielen finden wir ausser der streng durchgeführten Weglassung des unnützen Šva quiescens und des Dageš lene in ב. כ. פ. ת.[6] ebensoviele Fälle, deren Punktierung gerade das Gegentheil zeigt. Wir müssen sogar annehmen,

---

aspirierten גֿ. דֿ. dagegen entsprechen den ܓ. ܕ. des Syr. und غ, ذ des Arab. (Schreiner, ZATW. VI, 254; Nöldeke, in Geigers Zs. X. 234 und in seiner syr. Gramm. § 2 und § 22: למדבר statt למתבר). Gerade das Gegentheil ist bei den deutschen Juden der Fall: nicht bei ג· ד·, sondern bei ב· ג· פ· ת· haben sie eine Doppelaussprache. Wenn Geiger „gar nicht weiss, worin eigentlich eine solche bei ג· ד· bestehen soll“ (Nakdanim Lit. S. 12), so muss er an die letztere Mundart gedacht haben. Es darf auch nicht die Wiedergabe des غ durch ג ausseracht gelassen werden. Nebenbei möchte ich auf eine wichtige Midrasch-Stelle aufmerksam machen, woraus klar hervorgeht, dass man schondamals כ nach einem Vocalbuchstaben wie ch ausgesprochen hat. In Midr. rabb. Num. Cap. 13 wird der Vers כַּף אחת (Num. 7.26) auf Zebulon gedeutet, indem חָף statt כַּף (nach Genes. 49.13) gelesen wird, als ob כ nach einem Vocalbuchstaben geschrieben wäre: אין כַּף אלא חף. כד״א נהרות ימחאו כף (vergl. auch לא בא לנשקו אלא לנשכו in dem älteren Midr. Genes. r. C. 78 und die von Goldziher citierten Stellen in der Zs. d. DMG. XXXIX., S. 378).

[5] Dass Patach statt Kamez keine Veränderung der Aussprache bewirkt (par statt por), ist schon oben betont worden. Merkwürdigerweise ist bei einigen Piel-, Pual- und Hithp.-Formen statt des Dageš ein Punkt über dem betreffenden Buchstaben (wohl dem arab. Tešdid entsprechend, das in der Handschrift bloss durch einen dickeren Punkt wiedergegeben ist) gesetzt wie כלוֹני, התפרדו etc.

[6] Es kommt zwar auch in ב und כ 6- bis 8mal (zwei unsichere) Dageš lene vor, jedoch bloss an solchen Stellen, wo das ganze Wort grösser geschrieben ist und auch noch andere Verzierungen hat, nämlich am Anfang der Stücke.

dass auch viele der einigermassen gegen die Massora berechtigten Punktierungsformen nicht absichtlich (nach einem vom Schreiber zurechtgelegten eigenthümlichen grammatischen System) gewählt sind, sondern dass einige der dort gegen die Orthographie üblichen Aussprache, andere aber bloss dem Zufall zuzuschreiben sind. Der Schreiber suchte seine Arbeit nur nach yemenensischem Dialect, nicht aber orthographisch auszuführen. Er hat von Hause aus die Sprache mechanisch (à la Berlitz School) erlernt[7]) und verfährt darnach, wenn er, herangewachsen, Bücher für andere schreibt. In der That lassen sich sämmtliche Widersprüche der Schreibung nur von diesem Standpunkte aus erklären, insofern dieselben keinen wesentlichen Unterschied in der Aussprache bedingen, wie die Verwechslung von Patach und Kamez im Status constructus (weil Kamez, von den Babyloniern Zekopha genannt, von den Yemenensern, eben wie Zekopha bei den Ostsyrern, ausnahmslos *a* gesprochen wird), die ausseracht gelassene Verlängerung der Pausalformen, die hier nur bei Ende eines Stückes, nicht aber eines Verses durchgeführt sind: eben weil, wie gesagt, Kamez und Patach immer gleich lauten. Wenn Safir (Ebn Safir I. S. 56a) behauptet, ein Kamez im Status constructus von den Yemenensern gehört zu haben, so ist dies nicht genau zu nehmen; er hat es wohl gesehen, aber nicht gehört. Safir will es noch als Regel gelten lassen, dass sie beim Status constructus immer Kamez sagen, was aber mittelst dieser Handschrift als nicht der Wahrheit entsprechend zurückgewiesen werden darf. Ebenso ist es mit seiner Behauptung, dass die Yemenenser Šva vor Jod als Chirek sprechen und schreiben (ibid. S. 55a), da wir in dieser Handschrift neben בִּיַד (citiert aus Jes. 19, 4), dem einzigen Beispiele Safirs, welches zufälligerweise auch hier vorkommt, auch Formen wie וְיַצְאָה, תְּיַלִיל, וְיוֹנְקִים mit Šva vor Jod finden. בִּיַד ist entweder Schreibfehler, wie רִבּוֹ, לִעָם, בְּמַעֲמַקֵּי (st. . . ַר, . . ְל, . . ֵקי) ja sogar וִיהִי לִבְבִי (Optativ . . . st. וַיְהִי), oder der Schreiber will damit die verschiedenen Lesarten in Jes. 19, 4 (בִּידֵי oder בְּיַד) andeuten (vergl. קרי und כתיב bei vielen Stellen).

Merkwürdigerweise gibt es in der ganzen Handschrift kein dagešiertes Pê, auch wenn es forte sein soll. Dieser Buchstabe, der nach Hieronymus (Commentar zu Daniel 11, 45) und Saadja (Commentar zu Sefer Jezira) bei den Hebräern — wie bei den Arabern —

---

[7]) Eine Charakteristik des hebräischen (wahrscheinlich auch des arab.) Unterrichtes in Yemen finden wir bei Safir (s. S. 54a und 55a): מגדלים בניהם מנעוריהם על המבטא העברי והדקדוק והטעמים, עד אשר הנער מבן ד' וה' יתחיל להתלמד ולהתרגל על כל מלה בתורה, נגינתה וטעמה, והוא עודנו לא ידע שמות התנועות והטעמים, רק הקריאה כמות שהיא. למשל: זאת קורים „א" וזאת „ב", וכן במלות שלמות: זאת המלה נקראת „בראשית" ונמשחת כן. וכן כל סדר המקרא . . . — Zu einem solchen Zeugnis bedarf es keines weiteren Commentars.

immer weich ausgesprochen wird, unterliegt nach Barhebräus auch bei den Ostsyrern den Regeln der Rukacha und Kušaja nicht, sondern er wird immer hart ausgesprochen (s. Abbé Martin in Journal asiatique 1869, I p. 457 und p. 476; 1872 pp. 337 f., 365 f.; Nöldeke Syr. Gramm. § 23 A. und ZATW. VI. 218 ff.).

B. Zur arabischen Orthographie und Punktierung.

Wie in geringerem Grade schon im Hebräischen, wo wenigstens die Massora die Willkür eindämmt,[8]) so kommt es in noch grösserem Masse beim Arabischen mehr auf die Aussprache — in unserer Handschrift den yemenensischen Dialect — als auf die correcte Orthographie an. Der Schreiber unserer Handschrift schreibt daher die auf Jod ausgehenden Nomina, Verba und Präpositionen, wo *a* ausgesprochen wird, mit א, wie ראא, תרמא, ותפ:א, גרא etc., עלא, אלא, מעא, אדא etc., aber עליאה, אלינא etc. Hamza und Medda dagegen, die im Neuarabischen nicht mehr gehört werden, sind hier auch in der Schrift weggelassen.[9]) Ob א als Hamza oder als a, oder gar als otiosum zu gelten hat,[10]) ob ו und י reine Stammconsonanten sind oder wegen der ihnen vorhergehenden Vocale u respective i statt Hamza stehen (wie יצׂי √وضا, אלמולאם √مأل) oder gar selbst statt Damma respective Kesra gesetzt werden (scriptio plena, siehe weiter unten), das sollen wir selbst erkennen; der Schreiber will uns nicht durch Setzen oder Nichtsetzen eines Hamza die Mühe ersparen. Tešdid, ein horizontaler fetter Strich oder Punkt[11]), ist fast immer weggelassen bei dem V. Stamm, wenn ein Afformativum hinzukommt, da dadurch das stammanzeigende ת schon als solches und nicht mehr als Personbezeichnung genommen werden könnte. Ausgenommen sind bloss תתחסר und תתפגל, wo das Tešdid vielleicht, um sie nicht für VIII. Stamm zu halten (siehe

---

[8]) Zu den im Neuarabischen grammatisch und lexikalisch vielfach abweichenden Schreibarten hat schon Spitta Bey in seiner Grammatik viele Parallelen aus dem Altarabischen und besonders aus dem Mittelarabischen (wie 1001 Nacht etc.) nachgewiesen. Man möge hieraus wohl den Wert der hebräischen und syrischen Massora bezüglich treuerer Bewahrung des Ursemitischen zu schätzen wissen.

[9]) S. die entsprechenden Bemerkungen zum Text. Ich habe jedoch, wo es mir für das Verständnis unentbehrlich schien, Hamza und Medda gesetzt.

[10]) Eigentlich Fatcha, da das sogenannte ألف الوقاية, das in älteren Handschriften fehlt (CM. Arab. Gr. § 7, Anm. a), hier nie vorkommt.

[11]) Wo der Schreiber Tešdid setzt, habe ich auch diese Form beibehalten, sonst die gewöhnlichen Tešdide. Merkwürdigerweise kommt T. fast nie auf den zu verdoppelnden Buchstaben, als ob das Wort, nicht der Buchstabe zu verdoppeln wäre; es ist jedoch (wenn auch nicht immer) seine richtige Stelle ohne Mühe herauszufinden. Das T. euphonicum ist (wie bei der hebräischen Punktierung des Dageš) überhaupt nicht vorhanden.

Spitta Bey Gr. 91, 8a) gesetzt ist. Besonders aber ist die Verdoppelung der Nomina und Verba med. gem., mit oder ohne Zuwachs, ganz aufgehoben, wie דמתי, דרי, המך, אמה, עז, אקל, קל, סם (für دِمَّة) איש (aus اىّ شى) etc.; dagegen erhalten die ohnehin doppelt geschriebenen ו und י noch ein Tešdid, wie נפיית, אוול, מקייד, שייבנא, עייטו etc., wo es scheinbar überflüssig ist, um dadurch anzuzeigen, dass das zweite ו respective י nicht als Consonant (nach aramäischer Orthographie), sondern als u, respective i geschrieben ist.

Von den Vocalen ist bloss Damma, ein dem griechischen Spiritus asper oder lene (oder gar dem arabischen Phatcha) ähnliches Zeichen, sicher vorhanden, und zwar fehlt es nie beim Pronom. suff. הׄ, wo es sonst mit ة fem. (das hier keine Punkte bekommt) verwechselt werden könnte; es findet sich jedoch zuweilen auch dort, wo eine solche Verwechslung nicht zu befürchten ist, wie in הם, הו etc. Patach ist bloss ein einzigesmal sicher, und zwar in עלא בבתי — ein senkrechter Strich über ב —, wo es wohl statt des irrthümlich weggelassenen א — عَلَى بُكَاةٍ — gesetzt ist[12]). Dagegen ist Kesra bestimmt nicht vorhanden, auch wo der Schreiber kein Jod statt dessen gesetzt hat. Es ist also natürlich, dass der Schreiber die Vocale mittelst der Buchstaben א, ו, י bezeichnen muss, und zwar, wie gesagt, nach der in Yemen üblichen Aussprache [13]) Allein die Scriptio plena kann wohl dem Yemenenser, der das Wort oder sogar den ganzen Satz en bloc nimmt (s. Bemerkung 7), zum Verständnis verhelfen, den Sprachforscher dagegen, der sich alles grammatisch und lexikalisch zu erklären sucht, nur verwirren. Wer wird z. B. von vorneherein denken, dass Formen wie ותפור und ויקול med. gem. sind, mit Aufgabe der Verdoppelung und ו als Damma (statt im Wb. Kesra); dass ינציר Impf. I v. نظر (nicht VII v. ظار oder ضار) ist; dass ותותלי ein Compositum v. توت (Impf. v. أتى) + לי ist; dass תלאתין Genitiv v. ثلاث (drei, nicht v. ثلاثون dreissig) mit der Nunation ist etc., wenn man sich nicht zu allererst mit Hilfe der zugrunde liegenden Talmudstellen (die aber nicht immer auf den ersten Blick ins Gedächtnis kommen) den Zusammenhang klar macht und erst dann die grammatischen und lexikalischen Consequenzen zieht!

---

[12]) Da auch die Vocalzeichen nicht immer auf den resp. Buchstaben stehen und Damma zuweilen wie das gewöhnliche Patach aussieht, ist an anderen Stellen ein Patach-Zeichen unsicher.

[13]) Damit erklärt sich wohl die Form איש ohne Tešdid, weil „esch“ gesprochen wird; dagegen zeigen die Formen תעואן (2. Pers. pass. II) mit einem tešdierten ו und folgendem א, פייא mit doppeltgeschriebenem Jod ohne Tešdid und mit folgendem א, dass אול „awul“ (mit u statt a), מקייד, נפיית „mukajid, nafijid“ (statt مُقَيَّد pass., نَفِيَّة, vgl. vielleicht Spitta Bey, §§ 98 u. 100b) wie שייבנא, עייטו mit i in Yemen ausgesprochen werden.

Auch für die Nunation, die im Neuarabischen nicht mehr gehört wird, gibt es hier kein Zeichen. Sollte aber Reim oder bloss Metrum dies benöthigen, so wird es durch Schreibung der respectiven Buchstaben angezeigt: אן oder bloss ן für den Accusativ, ין für den Genitiv, der Nominativ dagegen scheint auch hier (wie in Aegypten, s. Spitta Bey Gr. § 76 f.) durch den Accusativ ganz verdrängt worden zu sein[14]) und bekommt entweder gar keine Endung oder ָ wie der Acc. und ist wohl auch in diesem Falle „an“ zu sprechen (vergl. Spitta Bey §§ 76, 77a, Anmerkung 1), da ֻן nie vorkommt.

Es soll hier endlich noch darauf aufmerksam gemacht werden, dass die Parallele, die Vollers, ZDMG. XLIX. S, 511 f., zwischen den omanischen, yemenensischen und theilweise ägyptischen Idiomen zieht, durch diese Handschrift viel Bekräftigung findet. Fast sämmtliche hier vorkommenden Eigenthümlichkeiten, die ich mit Spitta Beys Aegyptischer Grammatik verglichen habe (s. die entsprechenden Bemerkungen zum Text), finden sich auch im omanischen Dialect. So die Schreibart צ̈ (ض) für ظ (ibid S. 494), die Aussprache von ج = g (S. 496), die Behandlung eines anlautenden Stammes أل als ال Artikel (S. 497), die geringe Benützung der Nunation und die ganze Verdrängung des Nominativs (S. 503), die Schreibung نص statt نصف (S. 494), die Assimilation des Stamm-Nun etc., wofür allerdings (wie Spitta Bey in den betreffenden §§ nachweist) im Mittelarabischen, sogar im Altarabischen Parallelen zu finden sind.[15])

---

[14]) Man vergl. vielleicht Kampffmeyer, Südarabisches, in ZDMG. LIV. S. 652.

[15]) Vergleiche Bemerkung 8. Ich habe hier solche Beispiele citiert, die ihrer Stellung zufolge (in der Versmitte) durch den poetischen Zwang nicht beeinflusst waren und infolge dessen als dem normalen yemenensischen Dialect entsprechend zu betrachten sind. Uebrigens vergleiche man noch viele solche Beispiele in dem prosaischen Stück שער התקופות.

TEXT.

I. הקבצי

Vorbemerkung. In Talm. B. Sanhedrin 91 a unten wird ein Gespräch zwischen Antoninus und Rabbi Jehuda angeführt, demzufolge Körper und Seele einander die Verantwortlichkeit für ihre Sünden zuschreiben. Der Körper spricht: „Die Seele hat Schuld, denn seit sie von mir genommen ist, bin ich wie ein lebloser Stein ins Grab geworfen;“ die Seele spricht: „Der Körper hat Schuld, denn seit ich von ihm geschieden bin, schwebe ich wie ein Vogel in der Luft.“ Rabbi Jehuda bringt hierauf das bekannte Gleichnis von dem Lahmen und Blinden, die miteinander die Früchte des Gartens pflücken und, da vor dem Eigenthümer jeder dem anderen die Schuld zuschreibt, beide miteinander bestraft werden. So sündigen Körper und Seele zusammen, und zusammen werden sie von Gott bestraft. — Eine Ausführung dieses Gedankens liegt dem vorliegenden Gedichte zugrunde. Es enthält ein gegenseitiges Gespräch zwischen Körper und Seele. In je einer Strophe spricht der Körper zur Seele und die Seele alsdann zum Körper in abwechselnder Reihenfolge.

Das Gedicht macht nach Inhalt und Form den vollendetsten Eindruck. Der Verfasser beherrscht die in dem weiten Gebiete der rabb. Literatur zerstreuten Sagen über die Seele und den Körper des Menschen und ihr gegenseitiges Verhältnis in hervorragender Weise und versteht es, in meisterhafter Kürze und treffenden Worten, deren tieferer Sinn jedoch nur dem Kenner der einschlägigen Literatur bekannt ist, sie zu verwerten. In jedem Vers, ja zuweilen in einem einzelnen Worte liegt entweder eine umfangreiche talmudische Erörterung, wo thunlich, nebenbei auch commentiert (s. Bemerkung 4 zur Uebersetzung), oder eine abweichende, eigene Anschauung versteckt (s. Bemerkung 11 ibid.). Die aus der Bibel entlehnten Begriffe oder ganzen Verse werden fast nie in ihrem ursprünglichen Sinne gebraucht. Es ist ein Unrecht, wenn Einige, wohl aus Unvertrautheit mit dem zugrunde liegenden Stoff, bei Herausgabe derartiger Poesie, einiges Abweichende herausheben, als ob das grosse Ganze mit dem biblischen Sinne übereinstimme; denn sie würdigen dadurch das sinnreiche Gedicht zum gemeinen Wortspiel herab.

Die Sprache ist ungemein rein und auch in formal grammatischer Beziehung durchaus correct, auch da wo der Dichter, um einen bezeichnenderen Ausdruck zu finden, das Aramäische an Stelle des Hebräischen (was jedoch sehr selten der Fall ist) treten lässt. Die Bemerkungen werden sich also mehr mit der Angabe der zerstreuten Quellen und mit lexikalischen Bedeutungen, als mit grammatischen Eigenthümlichkeiten zu befassen haben.

Der Reim ist gewöhnlich klingend, selten stumpf, nach a a a a; das Metrum ist gemischt, wie in derartigen Gedichten fast Regel ist.

Es will uns bedünken, dass an einzelnen Stellen Textänderungen vorliegen (s. Bemerkung 19, 20 und 21 zum Text).

Wir gewinnen den Eindruck, dass wir es hier mit einem tüchtigen Kenner der hebräischen und der rabbinischen Literatur zu thun haben, obwohl wir nichts Sicheres über seinen Namen zu sagen imstande sind. Es scheint, als lasse sich aus dem Akrostichon der zwei letzten Strophen (s. die grossgeschriebenen Buchstaben im Text) der Name Saadja ben Josef lesen. Von dem von Ch. Brody (מטמוני מסתרים ed. Fischer, Krakau 1894, S. 12 f.) entdeckten, im 16. Jahrhundert lebenden Moraldichter Saadja ben Josef kann im Hinblicke auf die dort (S. 27) citierten zwei Gedichte unser Gedicht nicht verfasst sein. Ebenso werden die dortselbst S. 12 angeführten Beweisstellen auf unser Gedicht nicht passen. Vielmehr sehen wir fast sämmtliche hier niedergelegten Ideen, auch solche, die dem Rabbinischen widersprechen, in den Emunoth von Saadja Gaon vertreten (vergl. Bemerkung 10 zur Uebersetzung und Wolff, Zur Charakteristik der Bibelexegese Saadjas in ZATW. IV, 254 und V, 15 ff.).

בקשה נאה. תוכחה לגוף ולנשמה.

1. הִקָּבְצוּ וְשִׁמְעוּ רֵעַי וַחֲבֵרַי
הַקְשִׁיבוּ לְתוֹכַחְתִּי וְהַאֲזִינוּ לְמוּסָרִי,
שְׁסָ״ה גִידַי וּרְמַ״ח אֵבָרַי,[1]
כי חטאתי לײ מנעורי[2]. (II. Sam. 12.13)
2. נִשְׁמָתִי הָאֲצוּלָה[3] מִכִּסֵּא הַכָּבוֹד,
אֵיךְ[4] שָׁכַנְתְּ בְּתוֹךְ הַגּוּף הָאוֹבֵד,
וְגַם עָשׂוּ[י] לָךְ כִּסֵּא: הַלֵּב וְהַכָּבֵד[5],
וְהָרוּחַ יְשָׁרְתֵךְ עוֹלֶה וְיוֹרֵד;
כי הייתי ככלי אובד[6]*. (Ps. 31.13)
3. גּוּפִי, אֵיךְ תִּסְתַּכֵּל לִדְבַר עֲבֵירָה וַעֲלִילָה,

---

1) Dieser Vers ist eine Erklärung des רעי וחברי in Vers 1 (s. Bemerkung 1 zur Uebersetzung).

2) Entweder hat der Dichter den nach der Massora in II Sam. 12, 13 leeren Raum, nach Psalm 25, 7, mit מנעורי ausgefüllt, oder er hat einen solchen Text vor sich gehabt.

3) Partic. pass. fem. gebildet von אצל, Numeri 11, 25 in der Bedeutung „hergenommen, abstammend von“ (מִן); vergl. arab. اصل. In derselben Bedeutung kommt eine Niphalform dieses Wortes in Sirach 42, 22 vor: „Gott ist weder irgend woher entnommen (es ist zweifelsohne לִוֻּקַּח nach Cowley-Neubauer, die in der verwischten Stelle Raum für zwei Buchstaben erblicken; bezw. לֻקַּח nach Smend, der nur einen Buchstaben vermisst, zu lesen), noch abstammend.“ Dagegen hat נאצלו מן (ibid. 46, 8) die Bedeutung: eine Ausnahme machen von etc. (vergl. auch אֲצִילֵי das vielleicht bedeutet: die eine Ausnahme Machenden, Erhabenen, Exod. 24, 11 und נאצל „entnommen“ Ezek. 42, 6).

4) Mit Perf. ist איך Entrüstungspartikel, dagegen steht es in Strophe 3, 1 und 6, 1 mit Impf., um eine missbilligende Frage auszudrücken (s. GK. Gramm. § 148 a. e.).

5) הלב והכבד ist Subject zu עָשׂוּ (Plural), was aber in עָשׂוּי (Partic. pass. und mit כסא coordinierend) corrigiert werden könnte. Der Hauptton dieses Satzes liegt aber jedenfalls auf וגם כסא.

6) Mit diesem Vers will der Dichter seinen Ausdruck הגוף האובד (in Vers 2) begründen.

וְאַתָּה עָתִיד לִהְיוֹת נָזוּף 7) וּמוּשְׁלָךְ כַּנְּבֵלָה?
לְתוֹךְ קֶבֶר יַשְׁלִיכוּךְ כְּאֶבֶן דּוּמָה 8) גְּדוֹלָה,
כי עשה נבלה. (Gen. 37.4)

4. נִשְׁמָתִי, בַּת מֶלֶךְ, כְּבוּדָה,
קַלָּה וְרוּחָנִית 9), חַיָּה, יְחִידָה,
מַה־לָּךְ רוֹדֶפֶת 10) אַחֲרֵי הַגּוּף, וְיֵשׁ לָךְ יְרִידָה,
מַה־תַּעֲנִי בְּיוֹם הַדִּין, יוֹם תִּתְיַצְּבִי בָּעֲמִידָה!
ויחרד יצחק חרדה! (Genes. 27.33)

5. גּוּפִי אֵיךְ תִּסְתַּכֵּל בְּאִשָּׁה נָאָה,
וְהִיא מְלֵאָה טִנּוּפִים, קִיא וְצוֹאָה,
וְאַחֲרִיתָהּ גּוּשׁ־עָפָר, רִמָּה וְתוֹלֵעָה,
כי שנואה לאה. (Gen. 39.21)

6. נִשְׁמָתִי, בַּת מֶלֶךְ עֶלְיוֹן
אֵיךְ תַּעֲלִי, וְאַתְּ מְלוּכְלֶכֶת 11) בַּחֲטָאִים וְעָוֹן!
בְּחֶרְפָּה וּכְלִמָּה! 12) מַה תַּעֲנִי בְּיוֹם הַדִּין,
יוֹם בְּדִינֵךְ יְעַיֵּן;
כי לא לנצח ישכח אביון. (Ps. 9.19)

7. גּוּפִי, זְכוֹר יוֹם בְּתוֹךְ קֶבֶר תַּסְרִיחַ!
לָמָּה בַּעֲמַל אֱנוֹשׁ 13) תַּטְרִיחַ 14)!
בַּמָּה וְכַמָּה בִּגְנוּתְךָ 15) אָשִׂיחַ,
לא יש בינינו מוכיח 16) (Job. 9.33)

8. נִשְׁמָתִי, בַּת אֱלֹהִים חַיִּים,

---

7) נזיפה bedeutet im Talm. (Sabbat 31 a, Moed-Katon 16 a u. a.) „Verweis“, d. i. der erste Grad des Bannes (vergl. auch Targum zu ויגער, Genes. 37, 10), darnach נזוף hier „verachtet, verbannt“.

8) Partic. fem. von דמה=דום und דמם; in der hier zugrunde liegenden Stelle (Sanhedrin 91 a) steht דומם.

9) Arab. und Syr. (I Corinth. 15, 44) geistig, denom. von רוח (mit der Endung ân, ânith-a), womit die Seele, in dem hier zugrunde liegenden Midrasch (s. Bemerkung zur Uebersetzung) benannt wird.

10) Eine Umschreibung für איך תרדוף, um das Frequentative anzudeuten.

11) Intensivform von לח, feucht, schmutzig; Strack & Siegfried, Neuhebr. Gr. § 11a (nach Aruch).

12) Entrüstungsausruf mit ב des Zustandes (hebräisch und arabisch als ظرف betrachtet).

13) Die Synonyma אדם, איש, גבר und אנוש werden im Sohar als vier Grade des Menschen bezeichnet: אדם, die höchste Stufe, der in der Form Gottes geschaffene Mensch, wovon daher weder Fem. noch Pl. gebildet wird; איש, womit Moses bezeichnet wird, sehr selten im Pl. (3 mal), dann גבר, selten Pl. (11 mal) und kein Fem., und zuletzt אנוש, mit dem häufigen Pl. אנשים (Fem. נשים), womit im Sing. immer der Mensch als niedriges Geschöpf in der Bibel bezeichnet wird (vergleiche vielleicht אָנוּשׁ und assyr.-babyl. insu, schwach). עמל אנוש bedeutet also: Bemühung zur Erreichung des Niedrigen, Viehischen.

14) Dieses in der Bibel bloss inJob 37, 11 (auch das Nomen kommt nur in Deutr. 1, 12 und Jes. 1, 14 vor), im Talmud dagegen sehr oft vorkommende Verb bedeutet im Hiph. „sich mit etwas viel bemühen“.

15) Schande, Missethat, Syr. גנויא, Arab. جنى

16) Der Bibelvers bildet einen Nachsatz zu dem vorhergehenden Vers: „ist keiner der“ etc. — Merkwürdigerweise liest der Talmud (B. Batra 16 a) in Job ibid. לִי für לא.

אֵיךְ נִטְמֵאת בֵּין הַגּוֹיִם!
שׁוּבִי לְיוֹצְרֵךְ (17) מְהוּלָּל בָּאִים,
וּבַחֲרִי לְמַעְלָה (18) אוֹרַח חַיִּים.

ובחרת בחיים (Deutr. 30.19)

9. גּוּפִי, זְכוֹר יוֹם הַמָּוֶת, וְחַדְרֵי שְׁאוֹל וְצַלְמָוֶת,
וְדִין חִבּוּט־הַקֶּבֶר וּמַלְאַךְ הַמָּוֶת,
בְּעֵת יַשְׁלִיךְ מְרוֹרַת־פְּתָנִים לְפָנֶיךָ (19)
וְתֹאמַר: אכן סר מר המות! (I. Sam. 15.32)

מי גבר יחיה ולא יראה מות (20) (Ps. 89.48.)

10. נִשְׁמָתִי, זִכְרִי הַכְּרוּז
(קוֹדֶם)שְׁלֹשִׁים יוֹם מִנְּעוּרָיִךְ (21)
וְסָר צֶלֶם אֱלֹהִים מֵעָלָיִךְ,
אַחֲרֵי־כֵן יִשְׁתַּנֶּה וְיֵהָפֵךְ זִיו פָּנָיִךְ;
הסירי את יינך מעליך! (I. Sam. 1.14)
11. גּוּפִי, אוֹי לְךָ מִיּוֹם דִּין וּמִיּוֹם תּוֹכֵחָה!
בַּיּוֹם וּבַלַּיְלָה לֹא תִמְצָא מְנוּחָה!
רוֹדֵף אַחֲרֵי הַבְלֵי שָׁוְא, בְּאֶרֶץ עֲרָבָה וְשׁוּחָה
אין יוצאת ואין צוחה!! (Ps. 144.44)
12. נִשְׁמָתִי זַכָּה וּבָרָה מִמַּחְצַב קֹדֶשׁ, (22) טְהוֹרָה,
שׁוּבִי שׁוּבִי הַשּׁוּלַמִּית לִפְנֵי אֵל אָיוֹם וְנוֹרָא,
עַד לֹא תֶחְשַׁךְ הַשֶּׁמֶשׁ הַמְּאִירָה, (Eccles. 12.2)

ביראת יי טהורה (23) (Ps. 19.10).

13. גּוּפִי, אֱזוֹר מָתְנֶיךָ וַעֲמוֹד כְּגִבּוֹר,
וּמִשְּׁנָתְךָ תְּעוֹרֵר.
קוּמָה בַּחֲצוֹת־לַיִל, וַעֲנֵה שִׁיר מִזְמוֹר,
שִׁירֵי דָוִד הַנְּעִימִים, עֲלֵי הִגָּיוֹן בְּכִנּוֹר (Ps. 92.4)
14. נִשְׁמָתִי, פִּתְחִי שַׁעֲרֵי הַתְּשׁוּבָה הָעֶלְיוֹנָה,
הִטָּהֲרִי בַּחֲמִשִּׁים שַׁעֲרֵי בִינָה,
הִתְלַבְּנִי (24) בִּנְהַר דִּי נוּר,
אַחַר־כֵּן עֲלִי נָא לְהִקָּבֵל (25) פְּנֵי שְׁכִינָה.
אבן מאסו הבונים היתה לראש פנה! (Ps.118.22)

---

17) „Zu Gott zurückkehren“ ist in der Bibel stets mit der Präp. אל oder עד, sehr selten על (2 mal, beide jedoch in II Chr. 15, 4 und 30, 9, dagegen ibid. 24, 19 mit אל) construiert; den logischen Unterschied s. Talm. B. Joma 86a; mit לְ ist nur Jes. 31 6, wo indes Gott nicht genannt ist. Der Dichter hat demnach hier לְ vor dem Attribute יוצר geschrieben, dagegen aber Str. 12 V. 2: שובי לפני אל.

18) S. Uebersetzung; in Anlehnung an Prov. 15, 24, nach Luther. (Vielleicht ist I Chron. 17.17: „du siehst mich an als vorzüglichen Mann“).

19) Nach der hier zugrunde liegenden Sage (s. Bemerkung zur Uebersetzung) wäre לְפִיךָ zu corrigieren.

20) Dieser Vers scheint eine spätere Einschiebung zu sein; denn abgesehen davon, dass der Dichter nie mit zwei Bibelversen schliesst, ist auch der zweite Vers (nach dem Schema: 4 Verse für den Körper, 5 für die Seele) überflüssig. Dagegen scheinen in der Strophe נשמתי זכה zwei Verse ausgefallen zu sein, wovon einer wiederum durch einen zweiten Bibelvers ergänzt worden ist.

21) Das מִ von מנעוריך bedeutet: vor Deiner Jugend (s. Bemerkung zur Uebersetzung); das jüdische קודם ist wohl, als Commentar zu מִ unnöthiger Weise später eingeschoben worden.

22) Siehe Uebersetzung, somit ist נחצבה zu ergänzen; vielleicht sind aber diese drei Worte וברה ממחצב קדש zusammen zu nehmen und ברה mit „Gemeisselte“ zu übersetzen (vergl. Ps. 18, 27 und Mandelkerns Concord. zu ברית).

23) Der aus Eccl. 12, 2 entlehnte Vers bestimmt die Zeit, der Psalmvers das Mittel der Busse.

24) Talmudisch ist לַבֵּן reinigen: in Feuer, gegenüber טהר: in Wasser (vergl. Talm. B. Sanh. 39 a zu Numeri 31, 23).

25) Gewöhnlich kommt diese Construction im Talm. und im Syr. in activem Paël vor: לְקַבֵּל אַפֵּי שְׁכִינְתָּא; der Dichter wählt jedoch Inf.

15. סְלַח נָא לַעֲוֹן עַבְדְּךָ,
דּוֹרֵךְ עַל בָּמֳתֵי עָב 26),
יְהִי נָא בְּעֵנַן בֹּקֶר, אַל יְהִי נֶחְשָׁב,
הֱיֵה לִי לְצוּר מַחְסֶה, מָעוֹז וְנִשְׂגָּב.
קַבֵּץ נְפוּצוֹתֵינוּ, אֲשֶׁר כַּצֹּאן נֶעֱזָב,
וְקַיֵּם הַבְטָחָתְךָ אִתָּנוּ כַּכָּתוּב עַל־יְדֵי הָרָב:
ואף גם זאת... להפר בריתי אתם.(Lev. 26 44)

16. בָּרוּךְ נוֹתֵן לַיָּעֵף כֹּחַ,
יְקַבֵּל כֹּחַ כְּקָרְבַּן אִשֶּׁה עוֹלָה רֵיחַ נִחוֹחַ.
יִזְכְּרֵנוּ בְּרַחֲמָיו לִרְאוֹת פְּנֵי מָשִׁיחַ,
וּמֵעַל דָּחֳקֵנוּ 27) מְהֵרָה לָנוּ יַרְוִיחַ.
סֻכַּת דָּוִד הַנּוֹפֶלֶת יָקִים, כַּאֲשֶׁר לָנוּ הִבְטִיחַ:
יפרח בימיו 28) צדיק ורב שלום עד בלי ירח.
(Ps. 72.7).]
שושרש בנלך.

Niph. mit לְ, da er lieber sagen will: „die Seele soll vor Gott gesehen werden“, als „sie soll Gott sehen“; vergl. auch Exod. 23, 17 und Jes. 1, 12, wo wahrscheinlich aus demselben Grunde יֵרָאֶה resp. לֵרָאוֹת statt יִרְאֶה und לִרְאוֹת punktiert worden ist.

26) Dieser Vers steht im Voc. und ist keine Apposition zu עבדך, ebenso scheint מעוז ונשגב in Vers 3.

27) Inf. mit Suff., der auf uns lastende Druck, vergl. הַרְוַח לָהֶם מִצָּרוֹתֵיהֶם (Genes. Rabba C. 75 Ende); es ist also zu umschreiben מהרה ירויח דחקנו מעלנו (vergl. auch Schulthess, Homonyma im Syr. S. 27 und Anmerkung 6). Das Subject ist hier משיח, dagegen ist in יקים des folgenden Verses wiederum Gott Subject.

28) בימיו bezieht sich hier auf צדיק selbst: in den Tagen, wenn der Zaddiq blühen wird (vergl. vielleicht GK. § 126 s); es ist hier also auch dieser Vers nicht in seiner ursprünglichen Bedeutung verwendet.

Uebersetzung.

Versammelt euch und höret, meine Freunde und meine Genossen,
Merket auf meine Zurechtweisung, vernehmt meine Belehrung.
— Ihr, meine Adern alle: 365, und meine Glieder: 248 —[1])
„Denn ich habe gesündigt gegen den Ewigen von meiner Jugend an[2])“.

---

[1]) Nach dem Talmud besteht der menschliche Körper aus 248 Gliedern (Talm. B. Moed.-Katon 17 a, Nedarim 32 b) und 365 Adern, die den Menschen zur Sünde führen (Aboth d. R. Nathan 16, 2); ja sie suchen sogar, ihn dazu zu verleiten („sündige, Gott verzeiht“, Taanit 11 b), um dann am Gerichtstage Zeugnis gegen ihn abzulegen (Chagiga 16 a Midr. R. zu Cant. 5, 12). Sie sind eben die „Freunde“ (Taanith 11 a zu Micha 7, 5: „Vertrauet nicht auf einen Freund“), die der Dichter zur Rechenschaft zieht.

[2]) Der יצר טוב „Trieb zum Guten“ (als guter Geist personificiert) kommt nach dem Talmud erst im dreizehnten Lebensjahre in den Menschen hinein, während der יצר הרע „der Trieb zum Bösen“ (böser Geist) schon mit ihm geboren wird (Aboth d. R. Nathan 16, 2, aus Eccles. 4, 12, 13). Der יצה"ר ist nach Midr. R. Deutr. Cap. II, Ende, der in Eccl. 4, 13, erwähnte „alte thörichte König“. (S. auch Talm. B. Nedarim 32 b zu Eccl. 9, 14 und vergl. auch Römer 6, 12 f. und 7, 17 f.).

Du meine Seele, entstammend dem Ehrenthron[3]),
Wie wohnest du in dem vergänglichen Körper?
Ob auch einen Thron dir bereiten das Herz und die Leber[4])
Und der Athem dich bedient, auf- und absteigend:
„Bin ich doch einem Geräth gleich, das zugrunde geht!“

Du aber mein Körper, wie magst du schauen auf Sünde und Missethat:
Wirst doch einst verachtet sein, und fortgeschleudert wie ein Aas[5])!
Ins Grab wird man dich schleudern, wie einen bewusstlosen grossen Stein:
„Denn er hat Thorheit geübt[6])!“

Meine Seele, du Königstochter, du Hochgeehrte,
Du Leichte, Geistige, Ewiglebende, Einzige[7]),

---

3) Bei dem Ehrenthrone (Gottes, Ezech. 1, 26) befindet sich nach Talm. B. Jebamoth 62^{a} und Calla R. Cap. 2 eine Seelenkammer, woher die menschlichen Seelen hergenommen werden und wohin sie nach dem Ableben des Körpers zurückkehren (s. Anmerkung 7). Diese Kammer wird als Umhülle der Seelen „גוף“ (Körper) genannt (Raschi zu Jebamoth ibid.). Durch Verkennung dieser Stelle war die Benennung von גוף in Sanhedrin 90^{b} für Kohut (ZDMG. XXV. 91) „schwierig und unerklärlich“.

4) Herz und Leber werden schon in der Bibel als Hauptsitz des Lebens betrachtet (s. die Artikel „Herz“ und „Leber“ von Furrer in Schenkels Bibellexikon); die Kabbala dagegen betrachtet sie geradezu als Hauptsitz der vernünftigen Seele (s. Sohar zu Genes. 25, 23 und v. a.). Auch im Arab. bedeutet فُؤَاد neben „Herz“ und „Leber“ auch „Sinn“ und „Leben“ (animus). Mittelbar widerlegt hier der Dichter den von Aškenasi in seinem Commentar zu Midr. R. Genes. Cap. 14 (wo die Seele יחידה genannt wird, s. Anmerkung 7 hier) erhobenen Einwand: „sind doch auch Herz und Leber einzig“ damit, dass eben diese beiden Körpertheile als Thron der Seele gelten und deshalb gleich ihr nicht doppelt existieren.

5) Vergl. Talm. B. Sabbath 152^{b} und Derech-Erez R. Cap. 4, zu Deutr. 14, 21 und Exod. 22, 30.

6) Enthält den Grund für die schimpfliche Behandlung der Leiche.

7) Alle diese Worte sind Synonyma der Seele. In Midr. R. Genes. C. 14 heisst es: „Fünf Namen werden der Seele beigelegt: נפש, d. i. das Blut, wie es heisst: כי הדם הוא הנפש. (Deutr. 12, 23); רוח, denn sie steigt auf und ab, wie es heisst רוח בני האדם העולה וכ״ו. (Eccl. 3, 21); נשמה, das ist האופ׳א, wie man sagt: האופיתא טבא.; חיה, denn alle Glieder sterben, sie aber lebt (fort) im Guph; יחידה, denn alle Glieder sind paarweise, sie aber ist einzig im Körper. (Zu dieser Benennung stellte Aškenasi die in Anmerkung 4 erwähnte Frage.) Zur Auffassung von נפש als Blut (animalisch) s. Schenkel, Artikel „Seele“ in dessen Bibellexikon. רוח als auf- und absteigender Geist ist dahin zu verstehen, dass die Seele im Schlafe zu Gott aufsteigt, beim Erwachen aber zurückkehrt, „wie eine Heuschrecke, deren Füsse ans Rückenmark gefesselt sind, um nicht ganz davonzuspringen“ (dieselbe Midrasch-

Was jagst du dem Körper nach, zu deinem Nachtheil?
Was wirst du antworten am Tage des Gerichtes, wenn man dich hinstellt?
„Auch Isaak zitterte[8])!“

Und du, mein Körper, wie magst du schauen auf ein schönes Weib?
Ist sie doch voller Schmutz, Auswurf und Unflat[9]);
Ihr Ende ist die Erdscholle, Wurm und Moder,
„Denn verhasst ist Lea[10])!“

Meine Seele, du Tochter des erhabenen Königs,
Wie wirst du einst hinaufgehen, befleckt von Sünden und Schuld?
In Schimpf und Schande! Was wirst du antworten am Tage des Gerichts,
Am Tag, an dem man deine Sache untersuchen wird?
„Denn selbst der Aermste wird nicht auf ewig vergessen“[11]).

Und du mein Körper, gedenke des Tages, da du im Grabe verwesen wirst!
Warum arbeitest du dich ab mit Mühe um das Körperliche?
Wie oft ich auch deinen Frevel schildere,
„Ist keiner, der das Urtheil zwischen uns spricht“.

Stelle in Beth-Hamidr. Jellinek V. 45; bekanntlich wird im Schlafe nur das Bewusstsein des Gehirns, nicht aber des Rückenmarkes aufgehoben; vgl. noch Talm. B. Sabbat 151 b zu Eccl. 12, 6. In האופיא resp. האופיתא ist (gegen die falschen Erklärungen von Mussaffia, Levy, Kohut u. a., die trotz der Artikel-Endung א resp. תא das ה wieder als Artikel nehmen und es vom Griechischen ableiten) das ה als Stammconsonant zu fassen, und ist das Wort vom Arab. هَوْفٌ „trockener Wind“, „Hauch“, „Athem“, mit aram. Artikel א resp. יתא abzuleiten. „Wie man sagt: هَوْفٌ طَيِّبٌ „die trockene Luft ist gut.“ (Ebenso commentiert Raschi in Talm. Beza 12b נשמה: נשימה, אליינא, wohl franz. haleine, Athem.) Das א nach ה steht bloss, um haufitha und nicht hufita zu lesen, was „Taugenichts“ bedeuten würde. האופיא hat daher mit אופיא in Talm. Schekalim I. 1, und Midrasch R. Levit. Cap. 30, (pl. von فَيَّ, sich verändern, „Inconsequentia, also ebenfalls kein Griechisch), mit dem es die genannten Gelehrten zusammenstellen, nichts gemein. — Aus dieser Stelle schöpft der Dichter seine Benennungen der Seele; nur hat er das animalisch bezeichnende נפש ganz weggelassen und, aus demselben Grunde, רוח in רוחנית (Adjectivbildung) verbessert. Dagegen hat er die Seele gleich Urbino (in אהל מועד) כבודה und, nach ihrer Aehnlichkeit mit Gott, dem König und Ewiglebenden, auch בת מלך (hier und Str. 6 Vers 1) und בת אלהים חיים (Str. 8 V. 1) genannt; vergl. auch Ps. 45, 15.

8) Raschi u. Targum Jonathan zur Stelle geben als Ursache dieses Erschreckens an: Isaak sah das Gehinnom unter Esau geöffnet.

9) „Die Frau ist ein Schlauch voll Auswurf, ihre Oeffnung voll Blut, und doch folgt ihr alles nach“ (Talm. B. Sabbat. 152 a).

10) Nach dem Sohar bedeutet Rachel die Seele des Menschen, Lea den Körper.

11) Der Sünder kann höchstens für 12 Monate ins Gehinnom kommen (Mischna Edijoth II. 10, Talm. B. Roš-Hašana 17 a; Sabb. 33 b);

Meine Seele, Tochter des lebendigen Gottes,
Wie bist du doch so entweiht worden unter den Völkern[12])!
Kehre zurück zu deinem Schöpfer, der gepriesen wird auf den Inseln,
Und wähle vorziehend den Weg des Lebens:
„Das Leben sollst du wählen.“
Und du, mein Körper, gedenke des Todestages,
Der Kammern der Unterwelt und des Todesschattens,
Des Gerichts, wenn es pocht an dein Grab[13]), und des Todesengels,
Wenn er den bittern Tropfen in dein Angesicht wirft,
Und du bekennst dann: „Es kehrt ein das Bittere des Todes[14])“.
(„Wer bleibt denn am Leben und wer ist, der den Tod nicht sieht?“)
Meine Seele, gedenke dessen, was ausgerufen worden ist
Dreissig Tage[15]) vor deiner Geburt,
Dass Gottes Bild von dir weichen wird;
Dann wird verändert und verwandelt werden der Glanz deines Angesichtes;

---

anders ist es Mischna Sanhedrin X. 3, wonach einige Sünder „weder lebendig noch gerichtet werden“ (vergl. Apostelgeschichte 20, 12 f.), wogegen sich Menasche b. Israel (נשמת חיים I. 17) auflehnt und anders zu deuten sucht.

12) Vergl. Esra 6, 21 und Ps. 106, 35.

13) Zum Pochen an das Grabmal siehe Raschi in Talm. B. Sanhedrin 47^{b}, zu ר' אשי אמר מכי חזו צערא דחבוט הקבר פורתא und die Traktate חבוט הקבר und גהנם, in ילקוט הרועים, ed. Herz, Warschau 1885, p. 78 bis 87.

14) Vgl. zu diesem u. d. folgenden Verse Talm. B. Aboda Sara 20^{b}: Der Todesengel ist ganz voller Augen; in der Stunde des Scheidens des Kranken steht er zu seinen Häupten, und sein Schwert ist gezückt in seiner Hand und ein Tropfen Galle hängt daran. Wenn der Kranke ihn sieht, dann erst anerkennt er die unmittelbar vorhergehende Verkündigung: „dass sein Ende gekommen ist“, was er ehedem in Abrede stellte (Talm. B. Nidda 31^{a}); er erbebt und öffnet seinen Mund, und er wirft ihm den Tropfen in seinen Mund; von ihm (dem Tropfen) stirbt er, von ihm verwest er, von ihm wird sein Angesicht gelb.“ Aehnlich Tractat Calla rabbati Cap. III Anfang. (Vergl. noch Wolf, Muhammed. Eschatologie C. 3 f.)

15) Es ist mir keine rabb. Stelle bekannt, wo ein Herold 30 Tage vor Geburt etwas Diesbezügliches bekannt macht. Es ist vielleicht in 40 Tage zu corrigieren und Nida 16^{b} und 30^{b} zugrunde zu legen. In Nida 16^{b} (ebenso Sanhedrin 22^{a}) heisst es: 40 Tage vor der Geburt (dagegen Moed Katon 18^{b}: täglich) bringt לילה, der Schwangerschaftsengel (wohl der Ehevermittler von Sota 2^{b}), den Embryo vor Gott und fragt, was er werden soll: ein Weiser oder Stumpfsinniger, ein Held oder ein Schwächling, ein Armer oder Reicher, worauf er Bescheid bekommt; ob aber ein Frommer oder Frevler, hat er kein Recht zu fragen, dies ist den Menschen selbst überlassen. Derselbe Engel beschwört ihn auch: „Sei fromm und halte die Seele rein, sonst wirst du ihrer verlustig“ (s. Nidda 30^{b}, Menachoth 99^{b}, Aboth d. R. Nathan 24, 7 und נשמת חיים v. Menasche b. Israel II. 18).

„Thu (lieber) ab deinen Rausch von dir[16])."

Und du, mein Körper, wehe dir vor dem Tage des Gerichts, dem Tage der Zurechtweisung[17]),
Tag und Nacht wirst du keine Ruhe finden.
Du, der du nachjagst dem Eitlen, im Lande der Dürre und Steppe:
„Dort ist kein Ausweg, nützt kein Hilferuf . . . ![18])"

Meine Seele, du Lautere, Klare, aus heiligem Grund [Gemeisselte], du Reine,
Kehre zurück, Vollkommene, vor Gott, den Gewaltigen und Furchtbaren,
— „Ehe die leuchtende Sonne finster wird[19])" —
„Mit reiner Furcht des Ewigen."

Und du, mein Körper, gürte deine Lenden, und stehe wie ein Held[20]),
Erwache von deinem Schlafe,
Stehe auf um Mitternacht und singe ein Loblied,
„Die lieblichen Lieder Davids, gedichtet bei der Harfe."

Meine Seele, öffne die oberen Thore der Busse[21]),
Reinige dich in den fünfzig Graden der Erkenntnis[22]),
Läutere dich (zuerst) im Feuerstrom[23]),
Dann steige auf, empfangen zu werden von der Šechina.
„So kann der von den Bauleuten verachtete Stein zum Eckstein werden."

---

16) Vergl. Jes. 29, 9 und 51, 22.

17) Diese Worte sind aus Midr. R. Genes. C. 93 entlehnt.

18) Mit dem Land der Dürre etc. ist die Unterwelt gemeint (vergl. Talm. B. Erubin 19 a), daran schliesst der Dichter den Bibelvers: „Dort ist für Nachjagende etc. kein Ausweg mehr." (Vergl. Talm. B. Aboda-Sara 3 a, unten.)

19) „Ehe du stirbst," das heisst: täglich, da man den Sterbetag nicht kennt (Sabb. 153 a, Aboth d. R. Nathan 15, 4. „Kehre zurück einen Tag vor deinem Tode").

20) Für Busse thun und Thora lernen ist Heldenmuth erforderlich (vergl. Mischna Aboth V. 20).

21) Es gibt bestimmte Thore am Himmel, durch welche die Gebete, die Thränen und die Busse vor Gott kommen: שערי תפלה, ש׳ תשובה, ש׳ דמעות, (Midr. R. Deutr. C. 2), die der Sünder zu öffnen hat (פתחו לי פתח כפתחו של מחט, ואני אפתח לכם פתח כפתחו של אולם).

22) S. Roš-Hašana 21 b zu Ps. 12, 7: 50 Pforten der Erkenntnis sind in der Welt erschaffen worden.

23) Der Feuerfluss von Daniel 7, 10, dessen Beschaffenheit in T. B. Chagiga 13 b Ende und in Genes. R. C. 78 erörtert wird, ist in Aboth d. R. Nathan 41, 15 zu einem Orte geworden, wo sich die Seelen der Mittelmässigen, ehe sie vor Gott kommen, läutern müssen. (מצטרפין Ethp. pass. von bh. צרף „läutern", vergl. Zacharja 13, 9 u. a.; die Correctur der sämmtlichen Commentatoren beruht bloss auf Verwechslung dieses Verbums mit dem aram. צרף „sich gesellen".) Für die

Verzeihe die Sünde Deines Sclaven,
O Du, der einhertrittst auf Wolkenhöhen;
Möge es sein wie die Wolke am Morgen, für nichts sei es geachtet!
Sei mir zum Fels der Zuflucht, Du Beschützer und Erhabener.
Sammle unsere Zerstreuten, die wie Schafe verlassen sind.
Erfülle uns Dein Versprechen, das durch den Meister niedergeschrieben ist:
„Und trotz alldem . . . . . . ich bin der Ewige, ihr Gott.“

*

Gelobter, der dem Müden Kraft verleiht,
Er nehme Kraft an anstatt Brandopfer des lieblichen Geruches[24].
Er gedenke unser mit seiner Barmherzigkeit, dass wir den Messias sehen,
Der uns bald unsere Bedrängnis erleichtern soll.
Möge Gott die zerfallene Davidshütte herstellen, wie er uns verheissen hat:
„Es wird aufblühen in seiner Zeit ein Frommer (etc).“

Frommen ist die Läuterung nicht nöthig und für die Frevler unnütz (Chagiga ibid.).

[24] So betet auch R. Šešeth am Ausgang des Fasttages: „Möge Gott das Blut und Fett, das ich durch das Fasten verloren habe, annehmen, als ob ich es auf dem Altare geopfert hätte“ (Berachoth 17^{a}).

II. שאו קינה

Vorbemerkung: Der hier im Akrostichon angegebene Jachja Salich ist, wie schon in der Vorrede erörtert wurde, der Schreiber des ganzen Ms. Der Eingang dieses Stückes (Vers 1 und 2) ist einer apokryphen Grabstein-Aufschrift des judäischen Königs Amazia entnommen, die Moses ibn Chabib, indem er Himmel und Erde dafür als Zeugen anruft, selbst gesehen haben will (Darke Noam, ed. W. Heidenheim, pag. 6^{b}; jedoch von Asarja de Rossi, Meor Enaim, Cap. 60 bezweifelt, ibid. pag. 22^{a}). Der zweite Vers lautet dort: לְשַׂר גָּדוֹל לְקָחוֹ יָהּ, der erste ist gleichlautend. Vieles ist hier aus dem anonymen Gedicht לְדוֹד נָדַד (Eben Safir I, pag. 69^{a}) entlehnt. Der Stil ist der sogenannte Musivstil (s. Franz Delitzsch, Zur Geschichte der jüdischen Poesie, S. 164 ff.); im Inhalt ist die rabbinische Literatur sehr wenig benützt. Die grosse poetische Begabung und die bedeutenden grammatischen und rabbinischen Kenntnisse, die Safir dem Autor zuschreibt (s. S. 6 hier), sind hier nicht zu finden. — Der Reim ist (ausser der ersten Strophe) a a a a, und das Metrum Jambus und Spondeus oder, wie die jüdischen Grammatiker es nannten, יתד וב׳ תנועות.

סי׳ יחיא צאלח.

1. שְׂאוּ קִינָה בְּקוֹל מָרָה,
לְבֵית מִקְדָּשׁ שָׂרְפוּ יָהּ!
הֲכִי[1] נִגְזַר עֲלֵי־עָוֹן[2]
בְּנֵי צִיּוֹן, לְהָבוֹת־יָהּ,
רְשָׁפֶיהָ רִשְׁפֵּי־אֵשׁ שַׁלְהֶבֶת־יָהּ.
2. יְקוֹד יֵיקַד בְּכָל־עֲצָמַי,[3]
בְּעֵת אֶרְאֶה לְאִישׁ חֲרָמִי
לְנֶגְדִּי יֶהֱמֶה, יְדַמֶּה
כְּאִלּוּ הוּא נְשִׂיא עַמִּי.
3. חֲמוּד־לִבִּי וּמְהֻלָּלוֹ,
וְטוּב־שִׂכְלִי וּמִכְלוּלוֹ[4],
— מְקוֹם בֵּית־אֵל וְהֵיכָלוֹ —
וְ„כָבוֹד" אוֹמְרִים כֻּלּוֹ;
4. יְקַר תּוֹרָה וְגַם מִשְׂרָה,
וְהוֹד בָּנִים וְגַם הֲדָרָה[5],
— לְרֹאשָׁם פָּז וְלַעֲטָרָה[6],
בְּעֵת עָסְקָם בְּתִפְאָרָה —;
5. אֲהָהּ, כָּל זֶה נְשִׁיתִיהוּ,
דְּרַשְׁתִּיו לֹא מְצָאתִיהוּ,
וּבַלַּיְלָה זְכַרְתִּיהוּ,
— לְעֵת־עַתָּה חֲמַדְתִּיהוּ —!
6. צְפוּן־לִבִּי בְּמַר עוֹנָה:
וְחֵטְא גָרַם לְעִיר חָנָה[7]
וְאֵילְתָהּ אֲשֶׁר טָמְנָה,
וְאֵין מַקְשִׁיב וְאֵין עוֹנָה!
7. אֲהָהּ, אֵין שָׁב אֱלֵי לִבּוֹ,
לְהִתְפַּלֵּל אֱלֵי רַבּוֹ,
יְקָרֵר אֶת־חֲמַת אַפּוֹ[8],
לְהָשִׁיב בֵּן לְתוֹךְ מְסִבּוֹ.
8. לְצוּר אֶזְעַק, לְיָהּ אֶצְרַח,

---

1) הֲכִי könnte zwar affirmativ gedeutet werden (s. GK. Hebr. Gramm. § 150 e); so gebraucht es auch Juda Halevy in seinem Gedicht an Ibn Zaddiq (s. die Bemerkung von Luzzatto im Divan des Juda Halevi ed. Harkavy S. 105), Alcharisi in der Mak. 27 (s. Kämpf, Nichtandalusische Gedichte andalusischer Dichter, bei dieser Makama) und sehr häufig Mose ibn Esra in Taršiš (Albrecht, ZATW. XIV, S. 321). Allein mit Rücksicht auf den ersten Vers der 6. Strophe — עונה —, muss es hier als verwunderte Frage übersetzt werden.

2) Des Metrums wegen hat der Dichter den Status constr. mit Kamez (statt mit Chateph-Patach) punktiert; aus demselben Grunde habe ich לְהָבוֹת (Vers 4) und רְשָׁפֵי (Vers 5) geschrieben. Solche Statusverwechslung, die, nach Juda Halevi, in der Poesie häufig ist (s. Kusari II, 72, ed. Cassel, Leipzig 1869, S. 174 und die Anmerkung dazu), erlaubt sich derselbe selbst in seinen Gedichten gar nicht selten (s. auch die Bemerkungen von Luzz. in Divan ibid. pp. 23, 54). So schreibt auch der bekannte Emanuel in Machberet 27: צְבִי מְאַס עָוֹן וְאוֹן וְאֶל מְקוֹם אֱמֻן גָּלָה (statt עָוֹן und אֱמוּן, Kämpf ibid.).

3) Körper, vergl. Mischnah Nedarim II. 5, vielleicht noch Job 30, 30.

4) Die Pronomina suffixa in מהללו und מכלולו beziehen sich nicht auf לב und שכל, sondern, wie die zwei folgenden Verse am besten bezeugen, auf die in חמוד לב resp. טוב שכל inneliegenden Begriffe: den Berg Zion resp. die Leviten (s. Bemerkung zur Uebersetzung).

5) Femininbildung von הדר, des Reimes wegen; denn das ה kann nicht als Suffix (hier immer ohne Punkt, s. S. 10, Anm. 3) gelten, da בנים masc. pl. ist.

6) Erinnert an Ps. 21, 4. Vergl. zu dieser Strophe Aboth VI. 6, 8 und T. B. Nedarim 62a.

7) Nach Jes. 29, 1 ist hier דָּוִד zu ergänzen.

8) Nach Jes. 42, 25, wo vielleicht חֲמַת (im St. constr., parallel zu ועזוז) zu lesen ist; s. jedoch G. K. Gr. § 133i. — Der Reim von פּוֹ zu בּוֹ beruht auf dem gleichen Klang dieser beiden Buchstaben (besonders bei den Ostsyrern), nach der Aussage von Saadja und Barhebräus (citiert von Abbé Martin im Journal Asiatique 1872, I. Tom. XI).

עֲלֵי דוֹדִי[9] אֲשֶׁר בָּרַח,
וְעָזַב נִין לְאָב אֶזְרָח,
וְלֹא מָרַח שְׁחִין פָּרַח. —
9. חֲרָדָה שָׁבְרָה לִבִּי,

בְּעֵת אֶזְכּוֹר לְמַכְאוֹבִי:
לְמִקְדָּשִׁי וּבֵית־אָבִי,
אֲשֶׁר נִשְׂרַף בְּיַד לָבִיא.

*

10. לְאֵל אֶשְׁאַל: יְמַהֵר לִי
רְאוֹת דוֹדִי בְּהֵיכָלִי,
וְנֵר־דָּוִד לְחַכְלִילִי,[10]
בְּחֵן יָשִׁיב לְאָהֳלִי.

---

9) Vergleiche Exod. 24,1 „und zu Moses sprach er (Gott)“: „Steige herauf zu Gott“ (statt עֲלֵה אֱלֵי), Job 1, 8: Gottesfürchtig (statt יְרֵא מִמֶּנִּי) u. A. (siehe auch die Bemerkung zur Uebersetzung).

10) √חכל, „Dunkel“, aramäisch חכירא (Targum zu Prov. 4, 19); siehe חכיר, im Chald. Wörterb. von Levy und vergl. vielleicht arab. حكل, „dunkel sein.“

Uebersetzung.

Erhebet ein Klagelied mit bitterer Stimme
Ueber das Haus des Heiligthums, das Gott verbrannt hat. —
Sind denn wirklich beschlossen worden, wegen der Sünde
Der Söhne Zions, die Flammen Gottes,
Ihre Gluten Feuergluten, eine Flamme des Herrn ?!
Ein Brand brennt in meinem ganzen Körper,
Wenn ich sehe den Mann meines Bannes
Gegen mich toben; er stellt sich
Als wäre er der Fürst meines Volkes!
Den Schatz meines Herzens und seinen Ruhm,
Das Gut meines Geistes und seinen Schmuck:
Die Stätte des Gotteshauses und ihren Tempel[1],
— Und „Ehre“ sprechen dort alle —[2] !
Die Herrlichkeit der Thora und auch die Herrschaft
Wie der Glanz der Söhne und ihre Pracht, —
Ihrem Haupt, aus reinem Golde ein Diadem,

---

1) „Die Stätte, wo sich der Tempel befindet“, der Berg Zion, ist vielleicht, nach Raschi-Commentar zu Ps. 68, 17, eine Erklärung zu חמוד לבי und „der Tempel“ eine Erklärung zu מְהַלְלוֹ, nach II Chr. 20, 21: Er stellte Sänger dem Herrn, dass sie die heilige Zierde (den Tempel) priesen. Luther und Kautzsch übersetzen, wohl nach den Parallelstellen I Chr. 16, 29, Ps. 29, 2 und ibid. 96, 6, wo "בהדרת" steht (wo es aber ebensogut ב localis sein könnte) „in heiligem Schmuck“.

2) Nach Ps. 29, 9 (hier wohl als Parenthese aufzufassen): „und „Ehre“ sprechen sie dort ein jeder“. Nach Targum ibid. sind dabei die Leviten gemeint, die in II Chr. 30, 22 משכילים שכל טוב genannt werden. Vielleicht denkt der Verfasser an diese Stelle, dann ist וכבוד אומרים כלו eine Erklärung zu dem vorhergehenden וטוב שכלי, und mit מכלול sind die בגדי בוץ in II Chr. 5, 12 u. 13 gemeint.

Wenn sie sich [mit ihr] beschäftigen in Herrlichkeit[3]:
Ach, alles das — ich habe es vergessen,
Ich strebe darnach und erreiche es nicht;
In der Nacht[4]) denke ich daran,
Jetzt eben begehre ich es.

*

Das Innere meines Herzens antwortet[5]) mit bitterem Weh:
Ja, die Sünde hat es verursacht der Stadt, in der Er lagerte,
Und ihre Thorheit, die sie verbarg,
Niemand achtet, niemand gibt Antwort! —
Ach, niemand nimmt es zu Herzen,
Zu beten zu seinem Herrn,
Dass Er abkühle die Glut Seines Zornes,
Zurückzuführen den Sohn zu seinem Lager[6]).
Zum Hort schrei' ich, zum Herrn rufe ich laut,
Wegen meines Geliebten[7]), der geflohen ist
Und hat verlassen den Spross des Vaters, des Esrachiten[8]),
Hat nicht erweicht das aufgebrochene Geschwür!

*

Entsetzen zerbricht mein Herz,
Wenn ich denke an meinen Schmerz:
An mein Heiligthum und mein Vaterhaus,
Das verbrannt worden ist durch den Löwen.

---

3) Diese ganze Strophe bezieht sich vielleicht auf das Exilarchat, das von dem Khalifen Omar als religiöse und politische Oberbehörde der Juden (also תּוֹרָה וּמִשְׂרָה) anerkannt wurde, aber um das Jahr 950 wieder eingegangen war.

4) לילה correspondiert mit לעת עתה des folgenden Verses („jetzt, in der Nacht des Exils"); so wird in Sanhedrin 94 a לילה in Jes. 21, 11 als Bezeichnung des Exils aufgefasst (vergl. auch Midr. R. zu Cant. 2, 14)

5) Mit dieser Strophe fängt die zweite Hälfte des Gedichtes an, als Antwort — עונה — auf die verwunderte Frage in Strophe 1 (הֲכִי, s. dort).

6) Zu diesem Verse vergl. die Bemerkungen zu Cant. 4, 16 in Midr. R. Numeri Cap. 13.

7) S. die Bemerkung zum Text. Sonst werden die Attribute Gottes als Vermittler zwischen Gott und Israel angerufen (vergl. einige Bemerkungen zur Uebersetzung zu יונה, weiter unten), so dass der Dichter צור um die Wiederkehr des דוד (beide sind Attribute Gottes) anflehen könnte. Zu beachten ist hier, dass der Dichter, nachdem er keinen anderen gefunden, der den Zorn Gottes zu besänftigen vermag, selbst es unternimmt, den entschwundenen Freund (Gott) zur baldigen Rückkehr zu bewegen.

8) Nach Talm. B. Baba-Bathra 15 a ist mit איתן האזרחי in Ps. 89, 1 (nach Jes. 41, 2 „der von Osten") Abraham gemeint.

Zu Gott fleh' ich: Er möge es mir schnell herbeiführen,
Dass ich sehe meinen Geliebten in meinem Tempel;
Das Licht Davids möge Er für mein Dunkel
In Gnade zurückbringen zu meinem Zelt.

III. אומללה.

Vorbemerkung: Das Gedicht ist alphabetisch geordnet, doch werden je drei alphabetisch geordnete Verse durch einen Bibelspruch unterbrochen und abgeschlossen. Es ist ohne Metrum, aber gereimt, und zwar ist der Reim stumpf. Der Verfasser ist vielleicht, wenn wir das Wort-Akrostichon der achten und neunten Strophe (siehe die grossgeschriebenen Buchstaben im Text) als solches nehmen dürfen, Abraham Salich (s. Seite 6). Für einen Namen Meborach (Zunz, Nachtrag zur LG. d. SP. S. 59, citiert Uri. Cod. Bodl. 290 und G. B. de Rossi, Histor. Wörterb. der jüd. Schriftsteller, wo aber weder dieses Stück, noch ein solcher Name erwähnt wird) ist kein Akrostichon zu entdecken.

Inhalt: Die bekannte Erzählung von der Märtyrerin Hanna mit ihren sieben Kindern, die in drei talmudisch-midraschischen Quellen mit einigen Abweichungen berichtet wird:

a) Midr. R. Echa Cap. I zu Threni 1, 16 (bei Wünsche S. 83 f.). Die den Kindern in den Mund gelegten sieben Bibelverse werden nicht in der Reihenfolge der Bibel gegeben. Die Mutter führt den in allen alterthümlichen Legenden verwendeten Namen Mirjam (die erste Prophetin). Ausserdem wird sie als die Tochter eines Bäckers, des Boötusers **Nakdimon** bezeichnet (aus den beiden dort vorhergehenden Mirjam-Geschichten: מרים בת נקדימון und מרים בת ביתוס zu entnehmen), der sonst (Talm. b. Taanith 20^{a}) auch Boni genannt wird.*) Es wird ein langes und eingehendes Gespräch zwischen dem Kaiser und dem jüngsten Sohne, der nach der dort angeführten Schätzung der Rabbinen (שיערו חכמים) im Alter von bloss 2 Jahren 6 Monaten und $6^1/_2$ Stunden stand, mitgetheilt. Ferner entspinnt sich ein Gespräch zwischen dem Kaiser und der Mutter. Letztere wird später wahnsinnig, stürzt sich vom Dache herab und stirbt.

b) Talm. b. Gitin 57^{b}. Die Bibelverse sind (mit einer Ausnahme) nach der Reihenfolge der Bibel gegeben: Exodus 20, 2. 3; 22, 19; 33, 14; Deutr. 6, 4; 4, 39; 26, 17. Von einem Namen der Mutter weiss der Talm. nichts, ebensowenig von einem Gespräch zwischen ihr und dem Kaiser; jedoch von dem, wenn auch kürzer und einfacher gehaltenen Gespräche zwischen diesem und dem letzten Sohne, der nicht gerade als der jüngste bezeichnet wird. Die Mutter stürzt sich unmittelbar darauf aus Gram vom Dache herab.

---

*) Sollte nicht vielleicht dieser נקדימון resp. בוני, der zur Zeit der zweiten Tempelzerstörung eine nicht unbedeutende Rolle spielt (s. T. B. Gitin 58^{b}), mit dem in T. B. Sanhedrin 43^{a} als Jünger Jesu erwähnten בוני und mit dem im neuen Testament als Anhänger Jesu erwähnten Nikodemos identisch sein?

c) Midr. Dekalogus (in Jellineks Beth-Hamidr. I, S. 70). Hier wird diese Geschichte noch viel kürzer als im Talmud erzählt, und werden sogar andere Bibelverse citiert, so dass diese Quelle älter als b, geschweige denn als die ausgeschmückte Midrasch-Stelle a zu sein scheint. Der Name des Kaisers wird in allen drei Stellen vermisst.

In unserem Stück ist zwar Midr. Echa zugrunde gelegt, Namen werden jedoch nicht genannt. Es wird auch von dem Selbstmorde der Mutter nicht berichtet, weil man einen Selbstmörder nicht beklagen darf (Tractat Semachoth Cap. II, Anfang, siehe auch Jore-Deah, § 345) und nach einigen Rabbinen ein solcher keinen Anspruch auf die künftige Welt hat. Auch von der dort sich findenden Bitte der Mutter, das jüngste Kind noch zu säugen, ist vielleicht aus Rücksicht auf die talmudische Vorschrift (Ketuboth 60 a: Für einen über 2 Jahre alten Knaben gilt die Muttermilch als unrein und verboten) nicht die Rede. Sonst sind keine rabbinischen Stellen herangezogen, und folglich auch keine Bemerkungen zur Uebersetzung nöthig. (Vergl. noch d. Vorbemerk. zu אסמע, weiter unten).

א׳ב׳

אֻמְלְלָה [1] יוֹלֶדֶת הַשִּׁבְעָה וּבִטְנָהּ נָפְחָה,
בְּנָפְלָה [2] הִיא וְשִׁבְעָה בָנֶיהָ לַטְּבִיחָה;
נָּעוּ כַּשּׁוֹר לִפְנֵי טֶבַח וְנַפְשָׁם שָׁחָה: [3]
כי עליך הורגנו... כצאן טבחה. (Ps. 44, 23)

דִּבֵּר לְגָדוֹל שֶׁבָּאַחִים — וְהִיא קוֹשֶׁרֶת [4] קִינָה —
„הִשְׁתַּחֲוֵה וּסְגוֹד לְצַלְמָא דְנָה!"
וְלֹא אָבָה, וְקִיֵּם דַּת נֶאֱמָנָה:
לא תשתחוה... אל קנא (Exod. 34, 14)

---

[1] Aus Jerem. 15, 9 entlehnt. בטן wird schon in der Bibel correspondierend mit נפש gebraucht (Psalm 31, 10; 44, 26 u. a.).

[2] Man kann zwar, da der Schreiber nie Mappiq setzt, בְּנָפְלָהּ (Inf. Kal. mit Suff.) punktieren; allein im Neuhebr. ist die Verbindung des Perf. mit präfigiertem ב eine ganz gewöhnliche (Zunz, SP. d. MA. S. 121 und 381). Das בְּ ist = בְּעֵת (zur Zeit als), wie das arabische باء الظرفية, und darf nie als Abkürzung von בגלל, בעבור (Zunz ibid. S. 121) angesehen werden. (Ebenso scheint das präf. ל vor Impf. = לעת nicht למען, wie Albrecht in ZATW. XIX, 136, 321 meint.)

[3] In Anlehnung an Psalm 44, 26 (hier zwar שׂ, also eine andere Bedeutung), wo ebenfalls שחה sing. zu נפשינו pl. steht.

[4] Ein dem vorhergehenden Verbalsatze durch ו copulativum angereihter Zustandssatz: der Kaiser spricht, während sie dichtet; קשר heisst eigentlich „verbinden, anreihen" (קִשֻּׁרִים „Gürtel"), vergl. jedoch das arabische نظم und den von Saadja gebrauchten poetischen Ausdruck מחרוזות „Perlenschnur" für Verse (Igaron, ed. Mekize-Nirdamim, Berlin 1891, pag. 55). Uebrigens kann קשר, das in Talmud mit ארג „weben" synonym ist (vergl. קשר נימא), ebensogut wie dieses (vergl. ישירים אארוג, in der bekannten Sabbath-Hymne אנעים זמירות, und Zunz in Zs. d. DMG XXV. 442) auch für „dichten" gebraucht werden. Vielleicht hat der Dichter absichtlich statt חוֹרֶזֶת oder neuhebräisch חוֹבֶרֶת (vergl. חִבֵּר und מְחַבֵּר) gerade ein solches Verb gewählt, mit welchem sich die Nebenbedeutung eines üblen Ausganges verknüpft (vergl. קשר על), während חרז nur für „Schmuck und Zierde verwendet wird.

זָר 5) עַל הַשֵּׁנִי בְּקוֹל לְהָרִים 6) :
„הִשְׁתַּחֲוֵה לַצֶּלֶם, פֶּן אֲמִיתְךָ כְּאַחֶיךָ הַנִּטְבָּחִים“.
טְבָחוֹ וְלֹא אָבָה וְקִיֵּם דַּת וְהוּרִים 7) :

לא יהיה... אחרים. (Exod. 20, 3)

יֶלֶד שְׁלִישִׁי לִבּוֹ לֹא הוּכְחַד,
כְּנָם 8) לוֹ: הִשְׁתַּחֲוֵה, פֶּן אוֹתְךָ אַכְחַד;
לֹא אָבָה, וְנֶהֱרַג עַל־שֵׁם הַמֶּלֶךְ הַמְּיוּחָד,
וְנָם: שמע ישראל... אחד. (Deuter. 6, 4)

מִהֲרוּ אֶת הָרְבִיעִי לִפְנֵי קֵיסָר לַעֲמוֹד, 9)
נָם לוֹ הִשְׁתַּחֲוֵה לַצֶּלֶם וְאוֹתוֹ תַּעֲבוֹד.
סָח „חָלִילָה לִּי!“ וְנֶהֱרַג עַל שֵׁם שׁוֹכֵן גְּבוֹהִים,
וְנָם: יי הוא... אין עוד (I. Reg. 8, 60)
זָעַף וְהֵבִיא אֶת הַחֲמִישִׁי שֶׁבָּאַחִים.
שָׂח לוֹ הִשְׁתַּחֲוֵה לַצֶּלֶם, פֶּן תִּהְיֶה כְּאַחֶיךָ הַנִּטְבָּחִים.
צָרַח „חָלִילָה לִּי“ וְנֶהֱרַג עַל שֵׁם שׁוֹכֵן גְּבוֹהִים;
וְנָם יי הוא... אין עוד (ibidem)

קָרָא אֶת הַשִּׁשִּׁי וְשָׁלַף עָלָיו חֶרֶב חַדּוֹ,
וְנָם לוֹ הִשְׁתַּחֲוֵה לַצֶּלֶם זֶה וְעָבְדוֹ.
עָנָהוּ „חָלִילָה לִּי“ וְנָתַן לַהֶרֶג גִּלְדּוֹ, 10)

וְנָם: זובח לאלהים... לבדו. (Exod. 22, 19)

צָעֲקָה אִמָּם: חַיֶּיךָ הַמֶּלֶךְ, לֹא נִשְׁאַר לִי רַק אֶחָד,
הַמְתֵּן 11) עַל בְּנִי הַשְּׁבִיעִי רֶגַע אֶחָד,
וַאֲחַבְּקֵהוּ וַאֲנַשְּׁקֵהוּ וְנִשְׂבַּע אֶחָד מֵאֶחָד,
וְאַחַר־כָּךְ צִוָּה וְתִתֵּן 12) חֶרֶב עַל צַוָּארֵינוּ יָחַד.
חָזַר וְאָמַר: אתו ואת בנו... ביום אחד (Lev.22,28)
הֱשִׁיבַתּוּ: רָשָׁע מָה קִיַּמְתָּ מֵהַתּוֹרָה,
שֶׁנֶּאֱמַר לְךָ פָּסוּק זֶה לְבַדּוֹ 13)!
צִוָּה צָר: וְהַפְרִיד בֵּינוֹ לְבֵינָהּ לְהַאֲבִידוֹ 14),
לֹא חָס עַל יָפְיוֹ וַהֲרָגוֹ בְּחַרְבּוֹ,

---

5) זר Heide, ein gewöhnlicher Ausdruck für den Nichtjuden, besonders bei Kalir (Zunz, Zs. d. DMG. XXV. S. 451), vergl. Job 19, 15, wo זר in Parallele zu נכרי steht.

6) Das Prädicat liegt im Inf. Hiph. mit לְ statt Verb. finitum (vergl. die vortreffliche Bemerkung in GK. Gramm. § 114 o und p); es kann hier mit בקולו הרים לאמור umschrieben werden.

7) Das Subject in לא אבה und in וקיים ist השני von Vers 1. זהורים ein in der Bibel nicht vorkommendes Partic. pass. Kal. ist hier, nach Exod. 18, 20 u. a., als Attribut der Juden „die Ermahnten“, „Gewarnten“.

8) Das talmudische נָם ist ursprünglich „befehlen“, (vergl. assyr.-babyl. numi „Befehl“ Schrader, ZDMG. XXVI. 183), dann auch „reden, erzählen“, vergl. biblisch נְאֻם.

9) Zu dieser Construction vergl. G. K. § 114 f.

10) Eigentlich „Haut“, kann aber wie בשר für „Körper“ gebraucht werden.

11) Talmudisch „warten, verweilen“ (מָתוּן geduldig), vergl. arab. مَتُنَ.

12) Corrigiert aus וְתִתֵּן (das mit צִוָּה keinen logischen Zusammenhang hat) und dies für וְתִנָּתֵן; vergl. GK. Gramm. § 53 und § 110 i.

13) לבדו besonders, vergl. syr. בלחוד.

14) Das Subject ist die in הפריד virtuell enthaltene Person: הַמַּפְרִיד (nicht צר); dasselbe Subject liegt im folgenden Vers לא חם. Auch liegt schon in dem Satze צוה צר, was er befohlen hat: לְהַפְרִיד. Solche Constructionen sind im Arabischen gewöhnlich und nicht selten auch im Hebräischen. Mit dem Pronom. suff. in בינו ist nicht der Kaiser (צר), sondern das Kind, auf welches sich להאבידו bezieht, gemeint. Es kann so umschrieben werden צוה צר להפריד בין הילד ואמו להאבידו, והמפריד לא חם.

בַּת־קוֹל קוֹנְנָה: עתה הייתי,[15].. בו. (Hos.8,8)
צָעֲקָה אִמָּם: בָּנַי, אַתֶּם הוֹלְכִים
אֱצֶל אַבְרָהָם בֶּאֱמֶת[16],
אִמְרוּ לוֹ: קַבֵּל שָׁלוֹם מֵאִמֵּנוּ הַנּוֹאֶמֶת:
אַתָּה עָקַדְתָּ בִּנְךָ יְחִידְךָ וְהִצִּילוֹ אֵל אֱמֶת,
וַאֲנִי, נִשְׁחֲטוּ שִׁבְעָה בָנַי לְעֵינַי, וְהִנְנִי כְּיוֹנָה
[נוֹהֶמֶת[17].
וַעֲלֵיהֶם נאמר „בָּרוּךְ דַּיָּן הָאֱמֶת שׁוֹפֵט צֶדֶק
[בֶּאֱמֶת"[18].

בְּתִשְׁעָה בְּאָב „מְקַבְּלֵי־דַת־אֲמָרִים"[19]
צוֹרָם אִם מָרוּ וְשָׁתוּ מַמְרוֹרִים,
רְפָא שִׁבְרָם וְרַצֵּם בְּאֵמוּרִים[20],
וּמֵאֶבְלָם תְּנַחֲמֵם וְאֶת — נִסָּם תָּרִים.
נַחֵם עַמְּךָ שׁוֹכֵן מְעוֹנִים,
תִּזְכּוֹר לָנוּ בְּרִית אֵיתָנִים[21],
קַבֵּץ מְפוּזָּרִים מֵאַרְבַּע פִּנִּים,

---

15) In Hosea V. 8 steht יהיו, was vielleicht תקון סופרים ist, wie עליך für עלי in Jes. 40, 27 und כבודם für כבודי, in Hos. 4, 7 etc. (vergl. noch Bemerk. 25 zu הקבצו); jedoch ist הייתי hier kein Schreibfehler. Der Dichter will mit dem Talmud (Taanith 16 a, zu Psalm 91, 15 und Megilla 29 a, zu Jes. 43, 14 und Deuter. 30, 3 וְשָׁב, nicht וְהֵשִׁיב) andeuten, dass Gott mit den Schmerzen Israels leide: Er ist mit Israel zusammen in die Verbannung gegangen, und mit ihm wird er zurückkehren. Das Bath-Kol (Gottes) klagt also: „Ich bin wie ein Gefäss“ etc. (vergl. auch Talm. B. Berachoth 9 b).

16) באמת als Adverb zu הולכים, drückt, wie אמן (woher es abgeleitet ist: אֱמֶנֶת = אֱמֶת) „sicherlich“ aus (vergl. Talm. B. Sabbath 92 b Baba-Mezia 60 a: כָּל „בֶּאֱמֶת" הֲלָכָה הִיא).

17) Charakteristisch ist der hier zugrunde liegende Satz in Midr. Echa ibid., der der Mutter in den Mund gelegt wird: Wenn Du zu Abraham kommst, so sage ihm: „אל תזוח דעתך עליך ותאמר: בניתי מזבח והעליתי את יצחק בני. הרי אמנו בנתה ז' מזבחות והעלתה ז' בנים ביום אחד. אתה נסיון, ואני מעשה....

18) Ein Trostspruch, den man der Familie eines Verstorbenen zuruft (s. Talm. B. Berachoth 46 b und Tractat Semachoth Ende).

19) Die Thora wird דת אמרים genannt, weil in ihr immer ויאמר steht. Zugrunde liegt der Midr. R. zu Echa I. 2, wonach das Murren der Israeliten bei dem Berichte der Kundschafter gerade in der Nacht des 9. Ab stattgefunden hat und Gott zur Strafe für dieses grundlose Weinen und Murren beschlossen hat, gerade am 9. Ab den Tempel zerstören zu lassen, um ihnen so Grund zum Weinen für immer zu geben.

20) S. Mischna Sebachim II, 4 אמרים (für אברים, Mischna Berachoth I, 1) „Glieder“, ein bekannter jüd. Ausdruck, welcher selbstverständlich auch für Glieder eines Opferthieres gebraucht wird, und hat mit אמר, gesetzlich vorgeschrieben (Stein, Das Verbum der Mischna-Sprache, Berlin 1888, S. 32, Anm. 38, nach Geiger), gar nichts gemein, noch weniger mit der Gräcisierung im Wörterb. v. Levy.

21) Die Patriarchen werden im Talm. B. Roš-Hašana 11 a (zu I Reg. 8, 2) und Baba-Bathra 15 a (zu Psalm 89, 1 in Verbindung mit Jes. 41, 2, s. auch Anm. 8 zur Uebers. von (שאו קינה) אתנים genannt.

הַמִּתְעַנִּים לְפָנֶיךָ וְצוֹעֲקִים עַל עֲוֹנִים. 22)
תִּזְכּוֹר בְּרִיתְךָ אֶת הָאָבוֹת שְׁלָשְׁתָּם,
תְּגַלֶּה הַקֵּץ הַסָּתוּם וְהַנֶּחְתָּם, 23)

תְּרַפֵּא מַכַּת עַמְּךָ כַּאֲשֶׁר נִעַרְתָּם,
ואף גם זאת... בריתי אתם. (Lev. 26, 44)

---

22) Masc. des Reimes wegen, (ebenso מעונים masc. plural, für מעונה, was die Dichter für Himmel gebrauchen); vergl. ארחות und ארחים „Wege“ in zwei nacheinander folgenden Versen in dem Stück דברך מור von Juda Halevi Divan, ed. Harkavi, S. 19).

23) Die Zeit der Erlösung Israels gehört zu den 7 Geheimnissen, die Gott auch seinen nächststehenden Engeln (מלאכי השרת) verschlossen hat: Meinem Herzen habe ich es offenbart, nicht aber meinen Gliedern (Pesachim 54 b, Sanhedrin 99 a, Midr. R. Genes. C. 65). Um die Entdeckung dieses Geheimnisses flehen fast sämmtliche Synagogaldichter; auch in dieser Hs. bitten vier Dichter darum.

Uebersetzung.

Dahin welkte die, welche die Sieben geboren, hauchte aus ihre Seele,
Indem sie und ihre sieben Söhne der Hinschlachtung verfielen.
Sie schrieen wie der Ochs vor dem Schächter und ihre Seele sprach:
„Um Deinetwillen werden wir immerfort hingerichtet . . . .“
Er sprach zu dem Aeltesten unter den Brüdern, während sie ein Klagelied dichtete:
„Wirf dich nieder und beuge dich vor diesem Götzenbild!“
Er aber fügte sich nicht; er erfüllte das Gesetz, das also spricht:
„Beuge dich nicht dem fremden Gott, denn Jahve . . . .“
Der Heide erhob gegen den zweiten die Stimme:
„Wirf dich nieder vor dem Bild, dass ich dich nicht tödte, wie deine geschlachteten Brüder.“
Er schlachtete ihn, er aber fügte sich nicht und erfüllte das Gesetz der Ermahnten:
„Du sollst keine anderen Götter haben.“
Auch des dritten Kindes Sinn ward nicht überwunden,
Als er ihm befahl: „Wirf dich nieder, dass ich dich nicht vernichte.“
Er aber fügte sich nicht, er liess sich tödten für den Namen des einzigen Königs
Und sprach: „Höre, Israel, der Ewige, unser Gott, der Ewige ist einzig.“
Eilends holten sie den vierten, dass er vor dem König stehe.
Er befahl ihm: „Wirf dich nieder vor dem Bilde und bete es an.“
Er aber sprach: „Ferne sei es von mir!“ und ward getödtet für den Namen des in den Höhen Thronenden
Und sprach: „Der Ewige, Er ist Gott und keiner mehr.“
Zornentbrannt liess er bringen den fünften unter den Brüdern,

Flüstert ihm zu: „Wirf dich nieder vor dem Bilde, dass du nicht wirst wie deine geschlachteten Brüder.“
Er aber schrie: „Fern sei es von mir“! und ward getödtet . . . (etc.)
Und sprach: „Der Ewige, Er ist Gott, und keiner mehr.“
Den sechsten rief er und schwang gegen ihn sein scharfes Schwert,
Und befahl ihm: „Wirf dich nieder vor diesem Bilde und bete es an.“
Er aber antwortete ihm: „Es sei fern von mir“! und bot seinen Körper dem Tode,
Indem er sprach: „Gebannt, wer anderen Göttern opfert. . . . .“
Ihre Mutter schrie: „Bei deinem Leben, o König, bloss Einer blieb mir noch;
Lass einen Augenblick mir Zeit mit meinem siebenten Sohn,
Dass ich ihn umarme, ihn küsse, dass wir uns aneinander sättigen,
Dann gebiete, und es treffe das Schwert unserer beider Nacken zusammen.“
Er aber nahm wieder das Wort und sprach: „Schlachtet nicht Mutter und Sohn an einem Tag.“
„Frevler,“ erwidert sie ihm, „was erfüllst du denn [sonst] von der Thora, dass du dir gerade diesen Vers wählst“?
Der Tyrann befahl und man trennte den Sohn von der Mutter, um ihn zu vernichten.
Er erbarmte sich seiner Schönheit nicht, tödtete ihn mit seinem Schwert.
Vom Himmel aber ertönte ein klagendes Echo: „Nun bin ich . . . .“
„Meine Söhne,“ schrie ihre Mutter, „Ihr kommet doch nun sicherlich zu Abraham!
So saget ihm: „Empfange den Friedensgruss von unserer Mutter, die sprach:
„Du hast deinen *einen* Sohn *gebunden*, ihn hat der wahrhafte Gott gerettet,
Mir aber waren meine *sieben* Söhne vor meinen Augen *geschlachtet*, und ich girre nun wie die Taube.
Für sie sprechen wir: „Gelobt sei der wahrhaftige Richter, Er richtet sicherlich mit Gerechtigkeit.“

*

Wenn am 9. Ab die Empfänger des von Gott gesprochenen Gesetzes
Gegen ihren Hort murrten, und darum das Bittere trinken mussten,
So heile nun doch ihren Riss, und nimm sie gnädig an wie Opfertheile;
Tröste sie in ihrem Leid und erhebe wieder ihr Panier.
Tröste Dein Volk, Du in den [Himmels-]Wohnungen Thronender,
Gedenke für uns des Bundes mit den Patriarchen;
Sammle die Zerstreuten von den vier Ecken [der Erde],
Die sich vor Dir demüthigen und schreien um der Sünden willen.
Gedenke Deines Bundes mit den drei Patriarchen;
Verkünde das Ende, das verborgen ist und versiegelt;
Heile die Wunde deines Volkes, wie Du sie umhergeworfen hast!
„Und trotz alldem . . . mein Bund bleibt mit ihnen.“

IV. אהבת

Vorbemerkung. Als Name des Verfassers ergibt sich durch das Akrostichon (wie es im Titel angegeben ist) Masmath ben Hatchi; es verbirgt sich indes darunter, nach der talmudischen Buchstaben-Permutation א"ת ב"ש (s. Talm. B. Sabbath 104 a), der Name Jahja ben Salim = hebr. Sacharja b. Šalum (vergl. Steinschneider, Verzeichnis der Berl. Hss. 1897 II, Nr. 182, zu Eben Safir I, S. 61 a). Der Vater Šalum ist vielleicht, gegen die Behauptung Steinschneiders, der in Yemen bekannte Mystiker und Synagogaldichter Šalum-al-Schasbi, und zwar aus folgenden Gründen. Der Verfasser unseres Gedichtes ist ein Levite und trägt den Familiennamen Naggara. Desgleichen dürfte Šalum-al-Schasbi den Namen Naggara geführt haben, da die Yemenenser ihm viele von Israel Naggara*) verfasste Gedichte zuschreiben (Eben Safir I. S. 82 a), und dürfte ebenfalls Levite gewesen sein, da die Yemenenser ihn für den Verfasser des mystischen Gedichtes מר לי מיקשן (Eben Safir ibid.) halten, welches zweifelsohne von einem Leviten verfasst ist; vergl. die dort vorkommenden Ausdrücke אראה כבוד ביתך ואשיר עוזך mit והלוי ינעים בשירה hier (Str. 23, Vers 3 f.). Auch der Zeit nach könnte Š.-al-S. wohl der Vater unseres Dichters sein. Š.-al-S. starb 1680 (Steinschneider ibid.**), der Schreiber dieser Hs. Jachja Salich lebte vom Ende des 17. Jahrhunderts bis etwa zur 2. Hälfte des 18. Jahrhunderts. Der Verfasser unseres Gedichtes muss sein Zeitgenosse gewesen sein, da sonst der Schreiber זת"ל, ז"ל oder זצ"ל hinzugefügt hätte (siehe Seite 5 hier). Es ergibt sich also für ihn die gleiche Zeit, so dass der 1680 verstorbene Šalum-al-Schasbi sehr wohl der Vater Jachja Naggaras sein kann. Der Name אלשזבי ist wohl kein Familienname, sondern entweder der aram. „der Gerettete, Flüchtling“ (hebr. הפליט), was mit der Geschichte der Familie Naggaras übereinstimmt, oder arab. „der Schlanke, Magere“ oder gar vielleicht שזכבי (auch so finden wir seinen Namen geschrieben) nach א"ת ב"ש = בעל שם, die Bezeichnung eines Wunderrabbi, für welchen man ihn wirklich hielt (Eben Safir I, 67 a).

Die Sprache des Gedichtes ist das classische Hebräisch und classische Arabisch; Neuhebräisch und Neuarabisch benützt der Dichter bloss, wo er in der alten Sprache den treffenden Ausdruck für seine Gedanken nicht findet. Dem Inhalt liegt eine umfangreiche, genaue Kenntnis der gesammten rabbinischen (nicht bloss talmudischen) Literatur zugrunde. Der Sprache nach (besonders in den hebräischen Versen) kann es mit den Gedichten von Moses ibn Esra verglichen werden, dem Inhalt nach mit einem Gedichte von Salomo ibn Gabirol, שחקים רקע, über den Sabbath und über das Spalten des Schilfmeeres

---

*) Auch Israel Naggara zeichnet sich בן לוי, was Zunz (LG. d. SP. S. 419) falsch auffasst, wenn er darin den Namen des Grossvaters erblickt, da die Dichter, besonders nach vorherbezeichnetem Familiennamen, diesen nie bezeichnen. בן לוי ist talmudisch: Levite.

**) Woher Levy, ZDMG. XXI. 157 weiss, dass Salum-al-Schasbi 1570 lebte, weiss ich nicht; vielleicht ist dort 1670 zu corrigieren.

(Cant. Gabirol ed. Sachs S. 54), das nach Sachs für den Sabbath in der Pessachwoche gedichtet sein soll. (Siehe jedoch Midr. R. Exod. C. 19, wo der Sabbath überhaupt mit dem Spalten des Schilfmeeres verglichen wird, wonach es also für jeden Sabbath gedichtet sein könnte.)

Das Metrum scheint mit wenigen Ausnahmen رجز zu sein; Šva mobile wird immer als Vocal gezählt. (Ich mache hier den Leser darauf aufmerksam, dass die Vocalisation in der Hs. mit diesem Stück aufhört, dass Hamza überhaupt nicht vorkommt und, wenn nöthig, von mir zugefügt ist.) אדֿי wird in der Bedeutung des hebr. הִנֵּה gebraucht, wohl statt إِنَّ (merkwürdigerweise hier immer mit Jod, nicht mit א) und daher im Verbalsatz. Das hier übliche Tešdid-Zeichen (dessen Form ich beibehalten habe) ist bloss in den in diesem Stück einmal vorkommenden V. Stamm (s. S. 14 f.), dann in תג̃לא und ל̃ך vorhanden. Für das arabische Genitivzeichen i ist am Ende der arab. Strophen, des Reimes wegen, immer Jod geschrieben; dies auch schon bei Firdusi (siehe die Bemerkung von Rückert zu Mohls Ausgabe des Firdusi, in d. Zs. d. DMG. VIII. 244). Scriptio plena ist in אחסאן (Str. 5, 3, Elativ, dagegen אעצם, Str. 3, 4 ohne א) ,מולאם (Str. 13, 3, Partic. pass. IV. v. ألم), und die Nunation ist in נפוסן (St. 9, 1), אלאהן ,אצואתן ,איאתן (Str. 11, Vv. 2, 3, 4), שבאן (Str. 13, 3) תלאתין ,עשרתאן ,עצאן (Str. 15 Vv. 2, 3, 4) ausdrücklich geschrieben. צֹ statt ظ ist in מנצֹום (Str. 5, 2) und אחפץֹ (Str. 15, 1) vorhanden; צ st. ص in תקציט ,קצט; vielleicht auch ז st. צ in תולם (s. S. 46 Anm. 28).

בקשה לשבת. חברה הרב השלם מסמת. ושמו ושם אביו ומשפחתו בראשי החרוזים: אני מסמת בן חתבי הלוי נגאר יזב הו.

1\. אַהֲבַת יוֹם שַׁבָּת סְדוּרָה בִּלְשׁוֹנִי,
אָקוּם וְאָעִירָה שֵׁנָה מֵעֵינִי. 1)

2\. נִבְחָר יוֹם הַשַּׁבָּת מִכָּל הַיָּמִים,
בְּשִׂמְחָה וּמְנוּחָה וְסוֹדוֹת נַעֲלָמִים.
בָּהּ הִשְׁלִים הַבּוֹרֵא מְלֶאכֶת עוֹלָמִים;
יָחִיד וּמְיוּחָד וְאֵין לוֹ שֵׁנִי.

3\. יסבّח רבّ אלגוד כל אלעאלם
וחיואן ואלטאיר ומפצח ואלעאנם,
בתסביח ואלתמגיד לאסמה אלאעצם; 2)
אדֿי אֻנגר כֿלקהֿ פי שֿהר ניסאני.

4\. מְלָאכוֹת בְּשַׁבָּת עֲשׂוֹתָם הִזָּהֵר, 3)

---

1) Soviel wie ואעירה עיני משנה, vergl. יש לאל ידי (Genes. 31. 29) für יש אל לידי „es ist Kraft in meinen Händen“; viele Beispiele dieser Art findet man zusammengestellt im Sepher Harikma von Jona ibn Ǵanach, Cap. 32 (ed. Goldberg 1856, S. 210).

2) כל אלעאלם und sämmtliche Nomina des folgenden Verses sind Subjecte, רב אלגוד und לאסמה אלאעצם sind Objecte zu יסבח; dagegen gibt תסביח ואלתמגיד (mit präfigiertem باء الاِسْتِعَانَة) das Mittel an: „mit Preis und Lob“.

3) הזהר (Imperativ Niph.) drückt im Talmud nur dann ein Verbot aus: = „hüte dich, es zu thun“, wenn מן folgt; dagegen mit folgendem ב heisst es im Talmud, ebenso wie im Syrischen (gegen Schulthess, Homonyma im Syr. bei זהר, s. auch Anm. 6 ibid.), „achtgeben“; vergl. הזהרו בחבורה, הזהרו בבני עניים ,הזהרו בערביבותא (Talm. B. Nedarim 81^{a}), הזהרו בכבוד אמכם (Kethuboth 103^{a}), הזהרו בי מפני בתי (Kidduschin 81^{b}) etc.; sämmtliche von Tanaiten ausgesprochen;

וְהַקְבָּלַת[4] שַׁבָּת בְּעוֹד שֶׁמֶשׁ מַהֵר,
וְתִטְבּוֹל אֶת גּוּפְךָ, וְאֶת נַפְשְׁךָ טַהֵר;
לְקַדֵּשׁ יוֹם הָאֵל וְשׁוֹכֵן בִּמְעוֹנִי.

5. סכן מוסי פי אלטור באיאם מעלומה,
ואעטאה אללוחין ואיאת[5] מנצומה,
ותוחיד[6] אלאחסאן ועשראת אלכל[אמ]ה;
ודכר יום אלסבת איצא[7] פציל אלזמאני.

6. מְקִים מִקְדָּשׁ יָקִים אֱלֹהֵי הָעוֹלָם,
וְהַהַרְאֵל יִבָּנֶה וְיֵעָזוֹר הָאוּלָם[8],
יְהוּדָה תִּוָּשַׁע[9] וְעָרֵי צִיּוֹן כּוּלָּם,
וּבֶן דָּוִד — יָבוֹא וְיִגְאַל אַרְמוֹנִי.

7. תבארך אסם אלהא, אדי אעטא אלאיאת
ליעקוב ולנסלה עלי סבעין ראיאת,[10]
ותוציח אלאנסאן בתפציל אלאיאת,
ולוחין אלגוהר צנאעת רבאני.

8. בְּיוֹם שַׁבָּת תָּגִיל וְתִשְׂמַח בּוֹ נַפְשִׁי!

---

vergl. noch ZATW. II. S. 86. Hier freilich bezeichnet es ein Verbot, was indes lediglich aus dem Zusammenhange folgt. (Siehe Jona ibn Ǵanach, Harikma S. 161 und vergl. vielleicht CM., § 527 Anm.).

4) Man erwartet ולהקבלת, doch findet sich schon im A. T. מהר „eilen“ mit Inf. ohne לְ (vergl. GK. § 117, 4 und Anmerkung).

5) آيَات pl. von آيَة (Wm. Wb.), hebr. אות, bei den Arabern Bezeichnung des Koran (Koranverse), bei den Juden Bezeichnung der Thora, wenn es auch im Wb. in letzterem Sinne fehlt; denn diese Benennung des Koran ist wohl ursprünglich talmudisch, da die Thora dort אות genannt wird, woher dann die Araber es für ihren Koran entlehnten.

6) Das präfigierte ו von ותוחיד steht im emphatischen Sinne „und besonders“ (s. Bemerkung zur Uebers. und vergl. GK. § 154 Anm. b und CM. § 504 Anm. a. 3), da sonst „die Einheit Gottes“ schon im folgenden עשראת אלכלמה inbegriffen ist.

7) In أَيضًا (ebenfalls) liegt eine Gleichstellung des Sabbath zu ותוחיד (siehe Bemerkung zur Uebersetzung). Ich habe in der Uebersetzung „als“ (=أَنَّهُ) eingeschoben; denn wenn فضيل الزمانى Apposition zu יום אלסבת wäre, so müsste, da das dazwischen stehende Wort (איצׄי) kein مضاف التفسيريّة ist, אלפציל, mit Artikel (wie אלסבת) versehen sein.

8) ויעזור wohl nicht von עזר „helfen“, sondern denominativ von עֲזָרָה = אולם (s. Uebersetzung); eine Wortkünstelei.

9) Mit יהודה ist das Reich Juda gemeint, daher תושע fem.

10) Pl. von رايَة, masc. رَأىً, opinio, modus et ratio, mit على der Norm, nach der etwas geschieht (CM. § 428, 9). Synonym diesem Nomen ist فَنّ, pl. فنون oder افنان, pl. pl. افانين; die hier zugrunde liegende Stelle lautet nämlich שבעים פנים לתורה. (S. Bemerkung zur Uebersetzung.) Dieselbe Construction finden wir auch in der Bibel: „eine Sache, die nach der ihr gebürenden Art ausgeführt wird“ (Prov. 25. 11). אפניו, was Abulwalid (Wb. Col. 65) mit على وجهه und Hadyson (Holy Bible, Newcastle 1811) richtig mit سبيل widergeben, ist mit dem bekannten jüd. Ausdruck: אופן, pl. אופנים. „Art u. Weise“ und nicht mit פנה „wenden“ (Barth., ZDMG. XLI 630 u. XLII 445 f) zusammen zu stellen. Noch weniger aber mit إِفَّان „Zeit“ (Gesenius Wb.); denn abgesehen davon, dass demzufolge ein dagešiertes פ zu erwarten wäre, bedeutet doch أَفَّان geradezu „kurze Zeit“ (vergl. das Verbum فنى und das Nomen فَنَّة), was in Prov. ibid. keineswegs passt. Somit

וְלִקְרוֹת בַּתּוֹרָה, יְחִידָתִי, דִּרְשִׁי!
וְאָז רָצוֹן 11) יִהְיֶה וְאֶקְרָא לִקְדוֹשִׁי,
הוּא יָאִיר נֵרִי יְכוֹנֵן רַעְיוֹנִי.
9. נפוסן 12) תתגדד פי אליום אלטאהר,
לִמַן יקרא אלתוראת ויעבד לאלקאהר,
ויחפץ֗ יום אלסבת כ֗פוה֗ ואלשאהר, 13)
וידכר לאלכ֗אלק, בדיע אלאנסאני.
10. חַסִּין יָהּ בִּמְרוֹמוֹ וְדָגוּל 14) בִּמְסִלּוֹת,
אֲנִי 15) אֶקְרָא תָּמִיד בְּהִגָּיוֹן וּתְפִלּוֹת,
וְהוּא יַקְשִׁיב שַׁוְעִי כְּזֶבַח וּבְעוֹלוֹת,
וְיִמְחוֹל כָּל עֲוֹן חֲטָאַי וּזְדוֹנִי. 16)
11. תג֗לא 17) פי אלטור, ומוסי בתכלים
באיאתן מרסום, וקומה פי תעלים 18),
וצות אלבוק ינג֗ם, 19) ואצואתן תעצים; 20)
בתפצ֗יל אלטאיק אלאהן רחמאני.
12. כְּבוּדָה, בַּת נָדִיב, וְרַעְיָה וּפְנִימָה;
וּבָהּ תַּרְיַ״ג מִצְוֹת, לְיִשְׂרָאֵל חוֹמָה,
וְהִיא חַיִּים לְגוּף וּמַרְפֵּא לִנְשָׁמָה,
בְּרוּאָה מֵרֵאשִׁית אֲצוּלָה קַדְמוֹנִי. 21)

---

darf wohl die von Chajes (ZATW. 1901. I) vorgeschlagene Emendation: על פניו als unnöthiger Eingriff betrachtet werden.

11) רצון statt עת רצון, siehe Bemerkung zur Uebersetzung.

12) למן des folgenden Verses zeigt, dass das ן in נפוסן kein bestimmendes Pronom. poss., sondern bloss die Nunation im Nominativ ist.

13) Occulta notaque, nämlich: peccata, die man offen oder verdeckt thut (nach Deuter. 29, 28; zu כ֗פוה֗ vergl. noch Ps. 19, 13). Der Dichter betrachtet خفا als ult. ו, daher خفوّة statt خفيّة.

14) חסין und דגול werden nur als Attribute Gottes gebraucht (sonst חָסֹן, vergl. Ps. 89, 9 mit Jes. 1, 31) und entsprechen lexikalisch und etymologisch dem arab. إِسْم مُبَالغة.

15) Der vorhergehende Vers ist Object zu אקרא, und אני steht (statt des hier besser passenden אליו) im Gegensatze zu dem folgenden והוא.

16) Vergl. עון אשמה (Lev. 22, 16) und חטאת קסם מרי (I. Sam. 15, 23); viele Beispiele dieser Art findet man zusammengestellt im كتاب الاصول von Abulwalîd bei „גוש“ (ed. Neubauer, Col. 129).

17) V. Form von جلو (3. Pers. masc.); als Subject ist الله zu ergänzen.

18) In der Hs. sind die ersten zwei Verse durch obengesetzte Striche so getheilt, dass sie drei auf אלטור, מרסום und תעלים ausgehende Sätze bilden, was zum Verständnisse dieser Verse, besonders des mittleren, von grossem Nutzen ist. Das ב von בתכלים verbindet das Subject ומוסי mit dem Prädicat תכלים (مَفْعول المُطْلَق, als Stellvertreter des betr. Verbum finitum, ebenso תעלים); ebenso ist es mit פי vor תעלים; dagegen dient das ב (للنقل) vor איאתן zur Verhältnisbezeichnung der Handlung תכלים und des Objectes איאת. (بِآيَاتٍ مَرْسُوم ist virtuell auch nach תעלים zu ergänzen.)

19) In der Hs. ist zwar kein Punkt über ג, er ist jedoch mit Bestimmtheit zu setzen. Dass dieses Gedicht dem Abschreiber in arab. Schrift vorlag und ג (ج) für خ (نخم ist Synonym mit نغم, vergl. vielleicht Walin, Zs. d. DMG. V. 5 über ح = ع) verschrieben ist, ist unwahrscheinlich, da Synagogalpoesie fast immer mit hebr. Charakteren geschrieben und abgeschrieben wurde.

20) Das ו vor אצואת֗ (im Acc.) ist mit „doch“ zu übersetzen, was schon in der adversativen Natur der beiden Verba نغم und عظم selbst liegt (CM. § 547).

21) קדמוני steht nicht wie מראשית in Acc. adverb. („vorzeitlich“), sondern es ist (nach dem Arab.) Nomen rectum zu אצולה; s. Bemerk. z. Uebers.

13. יקימוה 22) אלעלאם פי אלליל אלאהים,
ומַן לד אלחכמה בקלבה יתולם 23),
ותגליל אלכרבהֿ שבאן לאלמולאם 24),
חסינהֿ פי מנטק פציח 25) אללסאני.

14. הֱיֵה נָא בְּשַׁבַּת מְעוּטָּר 26) בִּקְדוּשָּׁה,
אֲשֶׁר בָּחַר בָּהּ צוּרִי וְלָהּ אַחִים שִׁשָּׁה;
וּבָהּ 27) תַּלְמוּד תּוֹרָה, וּמִשְׁנָה עִם דְּרָשָׁה,
וְשִׁירֵי דָוִד בְּנִיגּוּן הֶגְיוֹנִי 28).

15. לקול אללה אחפץ מחבה ואלתשפיק 29),
אדי אֻעטא מוסי עצאן פי תצדיק,
ועשראתן מכתוב, בנוטריקון תחקיק
תלאתין, ואלעשרא אמורה ברהאני 30).

---

22) IV. von قام (Imd. aufstehen machen) hat im Neuarabischen die Bedeutung von I. (vergl. اقام = „das Lager aufbrechen") angenommen. הּ bezieht sich auf יום אלסבת, statt יקימו בה (des Metrums wegen); so hat auch der strenge Zamachscharî in Mufassal, pag. 26, Zeile 6 شَهِدْنَهُ statt شهدنا بِهِ geschrieben.

23) V. Form von زلم (im Wb. nicht vorhanden), als reflexiv der II. (für wertlos halten), also = „selbst wertlos sein". קלב „Seele" ist vielleicht hier wie das entsprechende נפש „selbst" gebraucht (also nicht لَدّ بِقَلْبِهِ).

24) Dieser Vers ist sehr dunkel. Einer meiner Freunde, Herr Prof. O., corrigiert לךּ, תִגְלִיל u. סכאן und übersetzt: „Und durch die Wonne über der Weisheit in seinem Herzen wird der Weise [von den Runzeln der Sorgen] geglättet; und die Bezähmung der Traurigkeit ist eine Beruhigung (Erleichterung) für den Leidenden", was aber im Zusammenhang mit dem 1. und 4. Vers gar nicht passt. Es scheint mir daher besser (jedoch nicht sicher) כרבהֿ mit „Ehre" (vergl. S. 66 Anm. 3) zu übersetzen und bloss סכאן zu corrigieren (s. Uebers.). Oder ist vielleicht שכאן = شكّ (im Acc. zu dem zu ergänzenden Verb. كان), somit: = „Und die Verehrung der [Weisheits-] Würde kann bezweifelt werden nur von einem Kranken (Trübsinnigen)"? Das א in מולם ist Passivzeichen.

25) حَسِينَة fem. abstract. von حَسِين; dies und فصيح sind Intensivformen der resp. Nomina verbi (s. Uebersetzung), da, wie das Metrum zeigt, חסינה dreisilbig ist und deshalb nicht حَسْنَة (s. Wm. Wb.) gelesen werden kann.

26) Partic. pass. Pual, in der Bibel nicht vorhanden.

27) Die Pronomina בָהּ, וְלָהּ, וּבָהּ beziehen sich selbstverständlich auf שבת (nicht auf קדושה); der Dichter konnte jedoch auch das Suff. masc. schreiben (wie יקימוה u. a.), weil שבת in der Bibel commun ist.

28) Dieses Jod wird im Neuhebräischen (nach dem Arabischen) zur Bildung eines Adj., eines sogenannten Nomen relativum von einem Nomen gebraucht: הגיון Brummen, הגיוני brummend. (S. jedoch Bemerk. 21.)

29) Die IV. Form von حفظ ist weder lexikalisch noch grammatisch berechtigt; es scheint für حافظ III. verschrieben zu sein. תשפיק Inf. der II. Form (im Lexikon nicht vorhanden), als die Intensivform des I. Stammes, ist als Nomen gebraucht, Synonym zu מחבֿ.

30) Um diese Strophe zu verstehen, muss die hier zugrunde liegende Stelle hier vorausgeschickt werden. Diese lautet: כָּל הַמּוֹפְתִים אֲשֶׁר שַׂמְתִּי בְיָדֶךָ, זֶה הַמַּטֶּה, שֶׁהָיוּ כְּתוּבִין עָלָיו מַכּוֹת, שֶׁהָיָה כָּתוּב עָלָיו נוֹטָרִיקוֹן: דצח עדש באחב (Midr. R. Exod. Cap. 5 und 8, dagegen in Midr. וַיּוֹשַׁע, Beth-Hamidr. Jellinek I, 42 steht חקוקין statt כתובין; die Bedeutung s.

16. וְנִיעַר פַּרְעֹה וְחֵילוֹ תּוֹךְ יַם־סוּף,
(וְיִשְׂרָאֵל) [וּמִצְרַיִם]31) נָסִים כְּמוֹ נֶשֶׁר רָדוּף,
וְרַעְיָתִי תּוֹרַח בְּהַר הַמּוֹרִיָּה תָעוּף,
תְּשַׂמַּח בְּבָנִים לְיָשִׁישׁ וְזָקֵנִי.

17. יסבّח מוסי וקימה לאלרחמאן,
אדי אגׄרק פרעון וגנדה באלברהאן,
ושקّ אלבחר אפואג׳ בתכׄליץ אלאימאן;32)
פצאיל33) רב אלגוד ואמרה כונאנّי.34)

18. נְרוֹמֵם אֵל עֶלְיוֹן וְהַשַּׁבָּת לִשְׁמוֹר,
וְשִׁבְעָה מַעֲמָדוֹת וּבִשְׁלוֹשׁ גָּמוּר;35)
וְסוֹד שַׁבָּת נִגְלֶה, וְזָכוֹר גַּם שָׁמוֹר
בְּנַחַת וּמְנוּחָה, אֱלֹהַי צִוָּנִי.36)

19. נעל יום אלסבת לאלעלם תקّוא37),
ותפסיר אלתוראת ומענהא ואלדעוא;
ועשרין ואלארבע מתאני מן ירוא38),
ינאל פיה אלאסראר ויסכן עדנאנّי.

Bemerkung zur Uebersetzung). Notarikon ist ein talmudischer Ausdruck für die Abkürzung durch die Initialbuchstaben. תחקיק ist, wie hieraus zu sehen, nach dem Hebr. (vielleicht auch Arab.) חקק „Gravierung“ zu übersetzen. عَصًا, عَشَرَةً (fem. zum folgenden מכתוב, masc.) und عَشَرًا sind مفعول الثانى zu أَعْطَى (s. CM. § 389). Die Endungen א-, תן- und א- sind also bloss Accusativzeichen mit resp. ohne Nunation. Ebenso ist ין — von תלאתין, einer إضافة بيانيّة zu תחקיק (eine aus drei Worten bestehende Eingravierung), bloss Genitivzeichen (s. CM. § 442); denselben Wert hat י von ברהן (als Genitivzeichen zur Präp. بِ).

31) Dem Zusammenhange nach (als Fortsetzung zu Vers 1 und Gegensatz zu ורעיתי) und nach Exod. 14, 25 habe ich hier ומצרים corrigiert.

32) בְּ von בתכליץ ist لِلثمن; إِيمن ist Infinitiv von أَمِنَ, also „zur Vergeltung des reinen Vertrauens“ (s. Bemerkung zur Uebersetzung); nicht etwa „zur Errettung der Gläubigen“, was לתכליץ אלמֻומִנִין heissen würde.

33) Entweder Partic. von صول „besiegen, Uebermacht haben“ (vergl. Exod. 15, 1 und 3), oder es gehört das פ zum Stamme: فَصَائِل „Schiedsrichter (zwischen feindlichen Stämmen“, Zs. d. DMG. V. 22).

34) כונאני ist Nom. rel. von كون sein; ebenso ist עדנאני der nächsten Strophe ein solches von عَدْن, also mit tešdiertem Jod; jedoch löst sich (wie das Metrum zeigt) das doppelte Jod in einer ī-Silbe auf: kunanī, adnanī.

35) גמור ist ursprünglich part. pass. von גמר = „vollendet“, dann als intensives Adjectiv (aram. גמיר, beide Formen entsprechen den arabischen Intensivformen فَعِيل und فَعُول) verwendet.

36) Mit וזכור ist וסוד זכור gemeint (s. Bemerkung zur Uebersetzung). אלהי צוני ist Relativsatz („welches Gott mir etc“) zu זכור שמור בנחת ומנוחה. נחת ist ein jüdischer Ausdruck für „Seelenruhe, Erquickung“ (vergl. מרפא, Gesen. Wb. I, 2 und II, und שָׁלֵו).

37) יום אלסבת ist Acc. der Zeit; das Subject אללה ist zu ergänzen. تَقْوًا (für تَوَقِّيًا, Inf. V. von وقى ?) und sämmtliche Nomina des folgenden Verses sind Objects-Accusative zu געל. ل von לאלעלם ist mit „hinzu, ausser“ zu übersetzen.

38) Der Dichter hat für das „Mischna lernen“ ein sehr zutreffendes Verbum erfunden, nämlich: „überliefern“; dies deshalb, weil der Talmud überhaupt תורה שבעל פה (mündliche Tradition) genannt wird.

20. אֲדוֹן הַכֹּל נִקְרָא וְחֻקָּיו הַטּוֹבִים:
יְקַבֵּץ גָּלֻיּוֹת רְחוֹקִים וּקְרוֹבִים,
וְקֵץ סָתוּם יִצְמַח לְדַלִּים נִכְאָבִים,[39]
וּבֶן אָמָה יִמְאַס וְיַשְׁפִּיל אַדְמוֹנִי.

21. רצׄא. רבּך: אקצט[40] רסומה ואלמענא;
ולא תבדל[41] סבתך בתקציט אלדניא;
עֲקאבה לם יסמח בְּמא קרא יׄפנא:
במלכה תָלך אל ארץׄ[42] וקומה פיראני.

21. יְסוֹד כָּל נִמְצָא וְצוֹפֶה נִסְתָּרִים,[43]
פְּדֵה אֶת עַמְּךָ בְּגָלוּת נִפְזָרִים,
וְתִבָּנֶה עִיר קָדְשְׁךָ וְקַרְנֵנוּ תָּרִים,
וְנִשְׁמַע שִׁיר חָדָשׁ בְּהֵיכַל מִשְׁכָּנִי.

22. זְכוּת[44] אָבוֹת תִּזְכּוֹר יְשֵׁנֵי חֶבְרוֹן,
וְתִגְאַל בָּנֶיךָ וְתָקִים הָאָרוֹן,
וְנָבֹא אַרְצֵנוּ בְּשִׁירִים וּבְרוֹן;[45]
וְאַתָּה צוּר מַחְסִי וּמָעוֹז בִּטְחוֹנִי.

23. כְּבוֹד בֵּיתְךָ נִרְאֶה וְהוֹדוֹ הַנָּעִים
וּבֶן־דָּוִד יָבֹא וְשִׁבְעָה הָרוֹעִים,
וְכֹהֵן עַל מִשְׁמַרְתּוֹ וְהַלֵּוִי יַנְעִים[46]
בְּשִׁירָה וּתְהִלָּה וְרָצוֹן לַאֲדוֹנִי.

24. הֲלֹא[47] אַתָּה נַעֲלֶה וְשׁוֹכֵן בִּמְעוֹנָה,
רְאֵה אֶת עָנְיִי וְקוֹלִי הַנַּעֲנָה!
וְהָאֵר אֶת לִבִּי לְהַשִּׂיג בְּבִינָה,[48]
שֶׁהִיא אֵם לְבָנִים וְרֵאשִׁית קִנְיָנִי.

---

39) In der Bibel kommt zwar diese Niph.-Form nicht vor, in der Synagogalpoesie dagegen sehr häufig.

40) Wohl Imperativ von قسط (vergl. صلطن statt سلطن u. v. a.)' Neuarabisch „viel reden, erzählen“; es bildet auch (wie im folgenden Vers zu sehen ist) ein Inf. II تقصيط in demselben Sinne.

41) S. Uebersetzung. بدل hat zwar in den Wbb. die Bedeutung „entweihen“ nicht; sie ist jedoch zweifellos, wenn wir im Talmud das entsprechende hebr. חלל „entweihen, preisgeben“, ausser in dieser Bedeutung, wie „מעשר שני (das Geweihte) um Geld (Profanes) vertauschen“, auch in der Bedeutung „Geld wechseln“ schlechthin finden; vergl. noch Abulwalids Wb. bei חלל. Schulthess ist in seinen Homonyma zu weit gegangen, wenn er im Syrischen dem בדל zwei verschiedene Stämme zugrunde legt: בדל und בדל (بذل bedeutet „freigebig sein“ = פזר!); beide entsprechen genau diesem חלל, und so ist סבתא בדולתא gleich זֹנָה חֲלָלָה, שרכא בדוליא gleich דָּבָר מְחוּלָּל und בדל I, wie מְחַלֵּל מָעוֹת.

42) Das doppelte Pronom. تلك und ال weist auf דניא zurück (s. Uebersetzung); ebenso מא in במא קרא.

43) Masc. statt fem. (נסתרות) des Reimes wegen.

44) Nomen abstractum von זכה („verdienen“) = „moralisches Verdienst, Würdigkeit“ (s. auch die letzte Bemerkung hier).

45) Von רנן „jubeln“; Bildung wie חֹם·רֹב bezw. חמם, רבב

46) ינעים Hiph. (nur im Arab., nicht in der Bibel) bezieht sich nur auf והלוי, nicht auch auf וכהן (der doch nicht zu singen hat); dagegen ist bei וכהן על משמרתו das Verbum יעמוד zu ergänzen.

47) הלא ist hier keine Frage, sondern Interjectionspartikel; vergl. arab. هلا „siehe“ und hebr. הנה.

48) השׂיג wird gewöhnlich mit folgendem ל construiert und bedeutet „gelangen zu“; hier dagegen mit בּ =„ Fortschritte machen“, für einen, der schon dabei ist. Unser Dichter hat sich dabei selbst im Auge.

25. וְזַכֵּנִי 49) צוּרִי לְהָבִין וּלְהוֹרוֹת, | וְזַרְעִי יִזְכֶּה בָּהּ לְנֶצַח דּוֹרוֹת ;
בְּסוֹדוֹת הַחָכְמָה וְעִנְיְנֵי תוֹרוֹת, | וְטוּבְךָ הַצָּפוּן בְּחַסְדְּךָ הַרְאֵנִי.

תם.

---

[49] Dieses Wort זכה nimmt im Neuhebr. solche Bedeutungen an, in denen man die Grundbedeutung nicht gleich erkennt, z. B. זכה בדין einen Process gewinnen (vor Menschen wie vor Gott); Piel: in Macht oder Würde jmd. übertreffen (intensiv), vertheidigen (causativ). Die zugrunde liegende Bedeutung ist immer „rein werden“ und im Piel „reiner sein oder rein machen“.

Uebersetzung.

Die Liebe zum Sabbath ist geläufig auf meiner Zunge.
Ich stehe auf und erwecke vom Schlafe meine Augen[1]).

Auserwählt ist der Sabbath-Tag von allen [übrigen] Tagen,
In Wonne, Ruhe und in geheimen Mysterien[2]);
An ihm vollendete der Schöpfer die Schöpfung der Welten[3]);
Er ist einer und einzig und hat keinen zweiten[4]).

Es möge preisen den vortrefflichen Gott die ganze Welt
Und die Thiere, die Vögel, die beredten Wesen und die unberedten[5]),
Mit Preis und Lob seinen gewaltigen Namen.
Siehe, Er erschuf die Welt im Monat Nisan[6]).

---

[1] In Yemen existiert die bei den anderen Juden nicht übliche Sitte, Samstag drei Stunden vor Tagesanbruch in die Synagoge zu gehen, um vor dem Gottesdienste zu lernen (vergl. Str. 13, 1 und siehe Eben Safir I, S. 61a).

[2] Vergl. Str. 18, Vers 3 f. und Str. 19, Vers 4.

[3] Auch am Sabbath hat Gott etwas geschaffen, nämlich die Ruhe (Midr. R. Genes. Cap. 10).

[4] Dies kann sich sowohl auf „den Schöpfer“, als auch auf den Sabbath beziehen, der in der ganzen Strophe als Subject gilt und den der Dichter auch in masc. braucht (Vers 1 hier, Str. 8, 1, 13, 1 u. a.). Denn auch der Sabbath ist einzig, „er hat keinen Genossen“ (Midr. R. Genes. Cap. 11 und Jalkut Schimoni Genes. Cap. 16 Ende, wo dann freilich noch Israel als Genosse des Sabbath angegeben wird) und wird אחד genannt: כגונא דיליה למהוי אחד באחד (Sohar Exod., Wilna 1894. S. 269 f).

[5] Es sind hier die von den Juden angenommenen vier Arten des Geschaffenen gemeint: das Leblose, wie Stein, Erde etc: כל אלעאלם, die Vegetabilien: עאגם, die sprachlosen Lebendigen חיואן ואלטאיר und die Sprechenden: מפצח (דומם, צומח, חי, מדבר).

[6] Nach R. Jehoschua, in Talm. B. Roš-Hašana 11a Anfang.

Arbeiten am Sabbath hüte dich zu verrichten,
Und zum Empfang des Sabbath beeile dich vor Sonnenuntergang[7]).
Tauche deinen Körper unter, reinige auch deine Seele[8]),
Um zu heiligen den Tag Gottes, der in meiner Wohnung ruht.

Moses verweilte auf dem Berg in den bestimmten Tagen,
Und Er gab ihm[9]) die Tafeln mit den schöngeordneten Versen,
Die Einheitslehre des Wohlthätigen[10]) und die zehn Gebote;
Und erwähnte auch den Sabbath-Tag als vortrefflichsten der Zeiten[11]).

Der Weltengott möge aufrichten die heilige Stätte,
Den Altar bauen und den Vorhof umzäunen;
Juda soll geholfen werden und [auch] sämmtlichen Städten Zions,
Und der Sohn Davids soll kommen und befreien meine Burg.

Gepriesen sei der Name Gottes! Siehe, Er gab die Thora
An Jacob[12]) und an seine Nachkommen auf siebzig Arten[13]);

---

7) Man soll vom Wochentage (Freitag) etwas zum Sabbath hinzufügen (Talm. B. Joma 81 b).

8) Jemand, der betet und dabei von seiner Sünde nicht ablässt, wird im Talm. (Taanith 16 a) mit einem verglichen, der ein Bad nimmt (untertaucht), um rein zu werden, und dabei ein Unreines in der Hand hält : כטובל ושרץ בידו.

9) Der Dichter wählt absichtlich das Verbum עטא IV. (nicht وهب etc.), das auch „schenken" bedeutet; denn „Gott hat die Thora Moses zum Geschenke gemacht, der sie dann aus gutem Willen den Israeliten gab" (Talm. B. Nedarim 38 a und 55 a).

10) Die in den beiden ersten Geboten enthalten ist. Sie ist vom Dichter wohl deshalb besonders hervorgehoben, weil Israel die beiden ersten Gebote von Gott selbst gehört hat, die übrigen dagegen nur von Moses (Talm. B. Makkoth 24 a oben und Horajoth 8 a).

11) Das Sabbathgebot selbst hat soviel Wert, wie alle übrigen Gebote zusammen (Midr. R. Exod., Cap. 28, Hagadath-Bereschith in Beth-Hamidrasch Jellinek IV, 10: התורה והמצות והשבת, vergl. auch Anm. 4 oben).

12) Die Patriarchen haben schon die Thora erfüllt (Talm. B. Joma 28 b und Mischna Kidduschin IV, 14).

13) Die Thora ist auf 70 verschiedene Arten überliefert worden; שבעים פנים לתורה (Midr. R. Numeri Cap. 13; פנים entspricht arab. فنّ, mit hebr. Pl.-Endung, und muss also ein dagešiertes Nun haben), nach dem Buchstabenwert des Wortes יַיִן, Wein, womit die Thora, die voller Geheimnisse ist (סוד wie יין = 70), nach mehreren Bibelstellen (besonders aus Cant.) verglichen wird (Erubin 65 a, Sanhedrin 38 a, Midr. R. Num. Cap. 10, 11 und 13). Diese Zahl 70 ist also keineswegs erst von den Arabern zu den Juden übergegangen, wie Steinschneider, ZDMG. IV, 157 behauptet, wo übrigens die prophetische Tradition على سبعة أحرف (also 7 nicht 70) lautet, sondern umgekehrt (vergl. noch Krauss ZATW. XIX, 6 f. und 13 f.). An anderen Stellen ist von 70 Sprachen die Rede (Sabbath 88 b, Targ. jerus. zu Deuter. 27, 3 und andere Stellen).

Und die Auseinandersetzung der Männer im Uebersetzen der Thora[14]),
Und die Tafeln aus Saphir[15]), die Kunstwerke Gottes.
Am Sabbath-Tag frohlocke und freue dich an ihm, du meine Seele!
Und verlange darnach in der Thora vorzulesen[16]), o meine Einzige!
Denn dann ist die Zeit der Gnade[17]), da werde ich meinem Heiligen zurufen:
Er möge meine Seele[18]) erleuchten, meine Gedanken richten.
Die Seelen werden erneuert an diesem reinen Tag[19])
Demjenigen, der die Thora vorliest und den Allmächtigen anbetet,
Und wegwirft am Sabbath-Tag die geheimen und offenbaren [Sünden];
Dem, der sich des Schöpfers erinnert, des Schöpfers der Menschen.
[Gott], den Mächtigen in Seiner Himmelshöhe und den Ausgezeichneten in den Planeten,
Rufe ich immer mit Andacht und Gebeten;
Und Er merkt auf mein Schreien wie auf Opfer und Brandopfer,
Und verzeiht alle meine Sündenschuld und Frevelthaten[20]).
Er [Gott] offenbarte sich auf dem Berge, und Moses sprach
Die vorgeschriebenen Gesetze, seine Leute dagegen lehren [sie];
Und der Ton der Trompete schallt zwar leise, doch sind es ganz laute Töne,
Durch das Verdeutlichen des Allmächtigen, des barmherzigen Gottes[21]).
Die Verehrte, Fürstentochter, Geliebte und Innerliche [Geheimnisvolle],[22])

---

14) Es ist damit die rabbinische Lehre gemeint, die als Commentar der Thora zugleich mit ihr am Sinai gegeben worden war: die Thora schriftlich (תּוֹרָה שֶׁבִּכְתָב), der Talmud mündlich (תּוֹרָה שֶׁבְּעַל פֶּה).

15) Ich habe جوهر „Edelsteine“ nach den hier zugrunde liegenden Stellen (Nedarim 38^{a}, Exod. R. CC. 8 und 48) mit „Saphir“ übersetzt.

16) In Yemen liest, der ursprünglichen Anordnung zufolge (Talm. B. Megilla 24^{a}, Sofrim Cap. 31), jeder zur Thora Gerufene, selbst ein Schusterlehrling (Eben Safir I, S. 51^{b}), aus der Thora vor; wer nicht selbst lesen kann, wird überhaupt nicht gerufen (ibid. 53^{b}). Der Brauch, dass einer für alle vorliest, ist erst dann entstanden, als die Juden die Bibelkenntnis als allgemeine Pflicht aufgegeben hatten.

17) Vergl. Talm. B. Berachoth 7^{b} f. und andere Stellen.

18) נר = Seele, nach Prov. 20, 27; zu יחידה s. Bemerkung 7 zur Uebersetzung von הקבצו.

19) Nach Talm. B. Beza 16^{a}, Taanith 27^{b} bekommt man am Sabbath noch eine zweite Seele, die von den späteren Kabbalisten besonders gedeutet wird: man gelangt mit ihrer Hilfe zu dem רוח־הקדש (s. dagegen Raši in Taanith ibid. und vergl. Ben Sira in Talm. B. Jebamoth 110^{b}).

20) Zu diesen zwei Versen vergl. Berachoth 17^{a}, Taanith 27^{b} u. v. a.

21) Zu diesen letzten 2 Vv. vergl. Exod. Rabba zu Exod. 19, 19.

22) Sämmtliche hier vorkommende Benennungen werden der Thora von den Rabbinen auf Grund von Ps. 44, 14 u. Cant. 7, 2 als

In ihr sind sechshundertdreizehn Gebote, Israel zu einer Schutzmauer[23]);
Sie ist Leben für den Körper, Heilung für die Seele[24]),
Sie ist zu allererst geschaffen[25]), ein Ausfluss des Allerersten[26]).
Die Gelehrten erwachen am Sabbath in der dunklen Nacht,
Und derjenige, der die Weisheit lästert (geringschätzt) in seinem Herzen, missachtet sich selbst;
Und die [blosse] Verehrung der [Weisheits-] Würde, ist eine Beruhigung [nur] für einen Kranken[27]).
Das Schönste beim vernünftigen Reden ist das laute Aussprechen mit der Zunge[28]).
Sei am Sabbath gekrönt mit Heiligkeit;
Denn ihn hat mein Fels auserwählt, obwohl er noch sechs Brüder hat.[29])
An ihm lerne Thora, Mischnah und Midrasch
Und die Psalmen Davids mit lautem Gesang.
Um das Wort Gottes vertheidigte [Moses] seinen zärtlich Geliebten,
Als Er [Gott] Moses den Stab gab zur Wahrheitsbekräftigung,
Und die zehn Worte, in Abkürzungen eingraviert,

Attribute beigelegt. Bei פנימה „innere“ ist daran zu denken, dass die Kabbalisten (auch schon Philo)der Thora noch eine mystische (innerliche, פנימית) Bedeutung beilegen.

23) 613 (תַּרְיַ"ג, tarjag., zweisilbig, ist in der üblichen Aussprache dieses Wortes begründet) Gebote hat Moses am Sinai empfangen (Makkoth 23 b). Zu חומה vergl. Sota 21 a: התורה חומה היא לישראל.

24) Aus Kalla Rabbathi Cap. 8 (התורה נותנת חיים ומרפא) und Talm. Erubin 54 a (zu Prov. 4, 22) entlehnt.

25) Die Thora ist noch vor der Weltschöpfung dagewesen (cf. Talm. Pesachim 54 a u. v. a.).

26) Mit קדמון wird in der jüd. Religionsphilosophie Gott bezeichnet, dagegen wird die Thora schon bei Philo als ein Ausfluss Gottes betrachtet (vergl. zur Bedeutung von אצולה S. 18, Anm. 3); somit ist קדמוני (nach dem Arabischen) = מקדמון; oder soll vielleicht אצולת gelesen werden? Jedenfalls hat es die Bedeutung von בורא מראשית nicht.

27) Nämlich für einen, der krankheitshalber vor Tagesanbruch nicht in die Synagoge gehen kann, um dort zu lernen, und sich damit zufriedenstellen muss, die Weisheit in seinem Herzen andächtig zu verehren.

28) Vergl. gegen das leise Lernen Erubin 54 a und gegen das Alleinlernen Taanith 7 a: Wer so lernt, vergisst, wird dumm und sündigt. Demnachwird vielleicht zu übersetzen sein (was zum Schlussvers passender wäre): wer angenehm findet die חכמה [zu lernen] in seinem Herzen (ohne den Mund aufzuthun, oder ohne Gesellschaft), der wird dumm etc.; somit wird תצלם, das gerade diese sämmtliche Bedeutungen hat, besser passen als תולם; vergl. צעיר=זעיר.

29) Vergl. die von Hadrian an R. Akiba gestellte Frage, Midr. R. Genes. Cap. 11.

Aus drei [Worten bestehend] — dies sind aber die zehn Wunderbefehle30).

Er trieb Pharao und sein Heer ins Schilfmeer,
Und die Aegypter flohen wie ein verfolgter Adler.
Und meine Geliebte erscheint auf dem Berge „Moria“31), sie flog [dahin];
Sie erfreute vermittelst der Kinder meinen Greis und Alten32).

Moses und seine Leute priesen den Barmherzigen,
Als Er stürzte Pharao und sein Herr mit dem Führer,
Und spaltete das Meer in Theile wegen des reinen Vertrauens33);
Ein Schiedsrichter ist der vortreffliche Gott und sein Befehl ist meine Existenz.

Wir sollen preisen den erhabenen Gott und den Sabbath halten,
Und auch die sieben Posten, mit einer vollkommenen Trinität34).
Dann enthüllen wir das Geheimnis des Sabbath und von „Erinnere dich“ und „Hüte
[Den Sabbath] in Seelen- und körperlicher Ruhe“, was Gott mir befahl35).

Er gab am Sabbath zur Wissenschaft noch Gottesfurcht hinzu36),

---

30) Zu Exod. 4, 21 („die Wunder, die ich dir in deine Hand gab“) bemerkt Genes. R. Cap. 5 und Cap. 8: זה המטה שהיה כתוב עליו בנוטריקון דצ״ח, עד״ש, באח״ב „an dem Stabe waren die Initialbuchstaben der zehn Plagen (דם, צפרדע, כנים, ערוב, דבר, שחין, ברד, ארבה, חשך, בכורות) mit diesen drei Worten eingraviert“; vergl. auch Tanchuma und Targ. jer. zur Stelle.

31) Mit רעיה ist, nach Cant. 1. 9, Israel gemeint, und nach Genes. R. Cap. 55 ist Sinai der Berg מוריה, weil daher die Belehrung kommt (√ירה; der Commentator in מתנת כהונה hat hier den Sinn nicht verstanden).

32) Auf dem Sinai erscheint Gott in der Gestalt eines Greises, dagegen beim Verfolgen der Aegypter in der eines jungen Helden (Midr. R. zu Cant. V. 2, vergl. T. B. Chagiga 15^{a}).

33) Aus Midr. R. Exod. Cap. 22 entlehnt: „Um des Vertrauens willen, das Israel zu Gott hatte, hat sich vor ihnen das Meer gespalten, und es ist ihnen gelungen, den Lobgesang zu singen.

34) In der kabbalistischen Literatur spielt die Trinität eine grosse Rolle; so ist die Thora, Gott und Israel eins (אורייתא וקוב״ה וישראל חד היא), vergl. auch Talm. Sabbath 88^{a}); dass es mit Sabbath zusammenhängt, vergl. שבת שמיה דקוב״ה Sohar Exod., Wilna 1894. S. 176 und ילקוט הרועים S. 44, Col. 1. Es ist vielleicht noch zu vergleichen Eben Safir I. 57^{a}: אחר התפלה לומדים בנביאים, בכתובים, בהלכה או אגדה ולזה קוראים שילוש was aber täglich geschieht.

35) Nämlich das Geheimnis von זכור ושמור: das Sabbath-Gebot wird Exod. 20, 8 mit זכור und Deuter. 5, 12 mit שמר eingeleitet.

36) In Talm. B. Sabbath 86^{b} stimmen sämmtliche Rabbinen darin überein, dass die Thora am Sabbath gegeben war; und da die Thora selbst ohne Gottesfurcht gar keinen Wert hat (ibid. 31^{a} f., Joma 72^{b}), sagt hier der Dichter, dass am Sabbath (nach Genes. 20, 20) Weisheit und Gottesfurcht zusammengegeben worden waren. (Vergl. noch Midr. R. Genes. Cap. 55, wo מוריה von ירא abgeleitet wird.)

Und die Uebersetzung der Thora, ihren Sinn und ihren Ausspruch[37];
Und der, welcher die vierundzwanzig Mischnas[38] gut studiert,
Erlangt dadurch die Geheimnisse und wird paradiesisch wohnen.
Den Herrn des Weltalls rufen wir an und seine guten Bestimmungen:
Er möge versammeln die Verbannten in der Nähe und in der Ferne,
Und das geheime Ende[39] soll Er hervorspriessen lassen den betrübten Armen;
Den „Sohn der Magd“ soll Er verachten und den „Rothen“ erniedrigen[40].
Um Gottes Wohlgefallen rede viel von Seinen Geboten und [ihrem] Sinne;
Und entweihe nicht deinen Sabbath mit irdischen Plaudereien[41]!
Seine Strafe wird nicht verziehen; zu dem, was er erstrebt hat, dahin wird er schwinden:
In seinem Besitze wird eben diese Erde sein und seine Mannschaft die Mäuse[42].
O Grund alles Daseins und Erspäher der Geheimnisse,
Erlöse dein Volk, die im Exil Zerstreuten,
Erbaue deine Stadt und erhebe unsere Pracht[43];
Wir sollen hören einen neuen Gesang in meinem Tempel.
Gedenke des Verdienstes der Väter, der in Chebron Schlafenden,
Und erlöse deine Kinder, richte wieder die Bundeslade auf,
Dass wir kommen in unser Land mit Gesang und Jubel,
Da Du doch mein Hort bist und die Zuflucht meines Vertrauens.
Möchten wir sehen den Schmuck deines Hauses und seine angenehme Pracht,
Und der Sohn Davids soll kommen mit den sieben Hirten[44],
Der Priester [soll stehen] auf seinem Posten und der Levite soll ergötzen

---

[37] Der Talmud, der mit der Thora zusammen gegeben war (siehe Anmerkung 14).

[38] Nämlich die 24 Perakim (nicht Mischnas) des Tractats Sabbath.

[39] Wie schon mehrmals bemerkt, ist die Erlösung (die בזכות שבת erfolgt, Midr. R. Lev. C. 3) eines der sieben Geheimnisse, die Gott niemandem anvertraut.

[40] Damit sind Muhamedaner und Christen gemeint, von den Synagogaldichtern gewöhnlich mit Ismael, dem Sohne der Magd, (Genes. 21, 13), und Esau, dem Rothen (ibid. 25, 25), bezeichnet.

[41] Nach Talm. jerus. Berachoth Perek I כל פטפטיא בישין ופטפטיא דאורייתא טבין.

[42] Der Sinn ist: Er hat nach Irdischem gestrebt, also wird er auch in die Erde kommen. (Die Mäuse sind genannt, weil sie ihre Heimat dort haben.)

[43] Nach Ps. 75. 5, 89. 18 u. a.; die Hörner sind die Attribute für „Macht und Würde“.

[44] Die in Micha 5, 4 erwähnten sieben Hirten spielen im Talmud (Succa 52 b) eine grosse Rolle. Sie sind nämlich die sieben Gäste (אשפיזין,

Durch Gesang, Lob und Wohlgefallen den Herrn.
Bist Du doch der Erhabene, der im Himmel wohnt,
Siehe doch meine Demuth und meine leidende Stimme,
Und erleuchte mein Herz, dass ich fortschreite in der Erkenntnis:
Denn sie ist wie eine Mutter den Kindern und das Beste meines Besitzes[45].
Verhilf mir, o mein Hort, zu verstehen und zu entscheiden
In den Geheimnissen der Weisheit und in Gesetzverhandlungen[46];
Dann werden es meine Nachkommen erreichen ewiglich für und für[47],
Und deine verborgene Güte zeige mir in deiner Gnade.

---

hospites): אברהם, יעקב, משה, zur Linken, אדם, שת, משותלח, zur Rechten und דוד in der Mitte, die der Talmud bei der Ankunft des Messias nicht zurückgesetzt sehen möchte. (Merkwürdigerweise stellt hier Raschi eine Frage, die doch in Calla R. Cap. 7 Ende beantwortet wird.)

[45] Zu der ersten Hälfte dieses Verses vergl. die Lesart von Targ. Jonathan (talmudisch) zu Prov. 2, 3; zu der zweiten vergl. Midr. R.Genes. Cap. 1 zu Prov. 8, 22.

[46] Juristische Verhandlungen, die noch jetzt vor den Rabbinen, besonders in Russland und Polen (wo ein Rabbiner mit der jüdischen Literatur vertraut sein muss), zur Entscheidung kommen. Solche Verhandlungen werden דין תורה genannt; dagegen wird für religiöse Entscheidungen das Verbum ירה gebraucht.

[47] Da der Dichter selbst Rabbiner und Sohn eines Rabbiners war, so hat er bloss zu beten, dass er die Thora verstehen soll; dann verstehen auch seine Nachkommen sie für immer. „Die Thora kehrt schon von selbst in ihr gewöhnliches Lager ein“ (T. B. Baba Mezia 85 a zu Jes. 59, 21).

V. יונה.

Vorbemerkung. Der im Akrostichon der Strophen 5—14 bezeichnete Verfasser ist ein zur Zeit des Abschreibers (Salich) nicht mehr lebender Dichter (זת"ל): Said Manzurah aus Sana. Das Stück ist jedenfalls nicht vor Anfang des 17. Jahrhunderts geschrieben, da der Verfasser „über 2000 Jahre des Exils“ (Strophe 12, wohl des ersten, beginnend 422 a. Chr., vergl. Einleitung) zählt. Nach dem Muster der kunstvollen Compositionen Hariris erlaubt sich auch unser Dichter, wohl aus Mangel an passenden hebr. Worten, seine hebr. Verse auf arab. Worte zu reimen*). Dieses Gedicht stellt ein treues Bild des Volksdialectes dar, und wir können daraus, auf Metrum — مُضَارِع — und den geraden Reim uns stützend*), manches Wichtige über den Yemenenser Dialect erfahren. Wir sehen, dass die arab. Feminin-Endung ة der Aussprache des Dialectes entsprechend, wie im Hebr. durch ה wiedergegeben wird, während im Stat. constr. dafür das ת (ebenfalls wie im Hebr.) eintritt. Im Stat. absol. verliert es nämlich seinen consonantischen Wert und wird bloss, wie א, als Verlängerung des vorhergehenden Vocals betrachtet (vgl. Nöldeke in ZDMG. XXX, 345 Anmerkung und Derenbourg, Manuel de lecture, in Journ. Asiatique XVI, S. 314), wie Reim und Metrum von לך אגינה zu לי הראו נא und ואחונה zu מיד שונא (hier wohl שוֹנָא zu lesen), Strophe 2, genau zeigen. Es ist wohl auch עֲנָה, Strophe 1, Vers 5, 6 und עֲנְדָה, Strophe 5, 2 (nach عِنْدِى, عِنِّى) st. عِنْدَهُ, عَنَّهُ zu lesen, wie beim ersteren der Reim, beim letzteren das Metrum zeigt. Consonantisches א wird, wenn es einem Buchstaben mit a unmittelbar folgt, als mater lectionis betrachtet, wie ואנא Strophe 5, 6 (wana, zweisilbig, st. وَأَنَا), ואן Strophe 10, 4 (wan, einsilbig, st. وَلَنْ), ואחנא Str. 9, 2 (wachna, zweisilbig st. vulg. وَأَحْنَا, s. Bem. 23). Eine zum Stamme gehörende Silbe אל wird wie אל Artikel behandelt, wie ואשתבי, שופי אלא אלינא, Strophe 7, Vv. 1, 2, יפך אלאן, Strophe 13, 2 (sprich: šufi-laina, wašta-hi-la, japuka-lan, je viersilbig); vergl. Spitta Bey Gr. § 10 und Fleischers Bemerkungen zu Jüd.-Arab. aus Magrib in ZDMG. XVIII, 331 f. (Wird doch im jerusalemischen Dialect sogar das ل von عَلَى wie das in אל Art. assimiliert und man hört aassah für عَلَى ٱلسَّاعَة und aadar für عَلَى ٱلدَّار, Guthe in ZDMG. XXXIX, 134.) Statt ذ wird hier häufig ד ohne Punkt geschrieben, weil es in Yemen (bei Nomina?) wie d ausgesprochen wird (Maltzan, ZDMG. XXXVII. 244). Tešdid ist hier überhaupt nicht zu finden. تَوْرَاة wird hier mit ת (אלתוראת) geschrieben, wohl auch taurat gesprochen. Sonst ist noch auf die vorherrschende Bedeutung von قَدْ als Zeitpartikel (als, als ob, dass und so dass, wie syr. כד, כדי, hebr. כאשר) aufmerksam zu machen; ferner auf das rücksichtslose Verfahren bezüglich der suffigierten Pronomina, wie denn in einem Verse das Subject bald in der 1., bald in der 2. und 3. Person genannt wird (s. Bemerk. 34); endlich בן vielleicht auch בית ohne Jod (s. Bemerkung 1 und 15).

---

*) Dieser Mangel scheint auch bei dem Verfasser des hebr.-pers. Wörterbuches, S. b. S. (Bacher, 23. Jahresbericht der Rabbinerschule 1899/1900) erursacht zu haben, dass er hebräische Worte mit persischem Abstractsuff. und hebr. und aram. Substantiva mit persischen Verbis verbindet (s. ibid. S. 20 ff). Nicht bloss „der Mangel an gramm. Kenntnissen“ (ibid. S. 17 unten), sondern die Unvertrautheit mit der hebr. Sprache überhaupt… Jedenfalls sind

---

die in einem Commentar zum Buche Samuel vorgefundenen Fehler ähnlicher Art noch kein Beweis, dass es von diesem S. b. S. verfasst sein muss, wie Bacher es anzudeuten scheint (siehe SS. 14 Ende, 20, 22, 25 ff.); es könnte auch ein anderer dieselben Fehler gemacht haben.

*) Die letzten fünf Strophen, die nicht mehr in der Ordnung der vorausgehenden geschrieben sind, scheinen späterer Zusatz zu sein und sind vielleicht von dem nächstfolgenden Stücke hiehergenommen. Die Theilung in Strophen und Verse und die Grösserschreibung der den Namen bezeichnenden Buchstaben ist auch hier (wie in den übrigen Stücken) von mir ausgeführt.

בקשה על גלות השכינה, לה׳ סעיד מנצורה זת״ל מתושבי ק״ק צנעה.

–́ ⏑ –́ ⏑ || –́ ⏑ –́ ⏑

1. יוֹנָה יוֹנָה, מַה־לָּךְ חוֹנָה,
מַה־לָּךְ חוֹנָה, בְּלִי כַנָּה!
בְּלִי כַנָּה, אַתְּ יְשֵׁנָה,
בֵּ[י]ן דְּדָנָה, 1) כְּאַלְמָנָה.
דּוֹדֵךְ יוֹנָה, בָּרַח עַנְהֹ 2),
בָּרַח עַנְהֹ, לוֹ אַתְּ פּוֹנָה.
2. לִי הָרְאוּ נָא, לָךְ אִגִּינָה
וַאחוֹנָה, 3) מִיַּד שׂוֹנֵא;
וַאֲנִי חוֹנָה: 4) עֵת תָּשׁוֹבְנָה, 5)
אֱלֵי כַנָּה, וְאוֹמְרָה:
לְכְנָּה שׁוֹבְנָה, אֶל צִיּוֹנָה. 6)
3. צִירִי רַב לִי, רַב לִי חִלִי
מִבֶּן־עֲלִי, יִשְׁמָעֵאלִי 7).
הָסִיר חֶלְיִי, נַם בְּלִילִי מִבַּת־אֵלִי,
— כִּי זֶה כֶּלִי, עַל בַּת אֵלִי —
הֵן גּוֹאֲלִי! לוּ יַעֲלֶה, 8)
עַל דְּגָלִי, וַיַּבִּיט לִי.
4. אָן הוּא אָב תָּם,
וַיִּגְאַל תָּם, מִבֶּן גַּעְתָּם, 9)

---

1) Der Dichter bezeichnet das Exil durch הִדְדָנָה, nicht bloss des Reimes wegen, sondern auch weil diese Gegend in der Bibel in Verbindung mit Yemen = תימן genannt wird (Ezek. 25, 13); somit ist auch hier בן in בין zu corrigieren; s. Anm. 15. Sonst macht hier בן דדנה keine Schwierigkeit, da es wie: בֶּן דד (mit Anhängung נה׳ s. Manuel de lecture, par Derenbourg, ibid. pag. 337) [היה] כאלמנה, übersetzt werden kann: „der Sohn des Freundes (Israel, vergl. Str. 8, Vers 2 und 3 in שאו קינה und dem folgenden Verse hier) wurde wie eine Witwe“.

2) Das Pronom. suff. von عَنْهُ (ebenso לְךָ des folgenden Verses) bezieht sich auf den mit כנה bezeichneten Tempel, daher masc.

3) أَجِنَّة (Jod = Kesra) ist pl. der Intensivform جُنُون (vergl. CM· Gr. § 302, 15 b) „Wuth, Hass“ und أُحْوِنَة ist Pl. des synonymen أُحْن (s. ibid. § 302, 26).

4) Partic. Kal statt חונן, in der Bedeutung von حَنَّ „anflehen“ (vergl. Job 19, 7).

5) עת vertritt einen ganzen Satz כי יבא עת, בו תשובנה, vergl. Jerem. 31, 37 (allerdings hat dort die Massora באים hinzugefügt). תשבנה ist, wie das folgende לכנה שבנה, 2 pl. fem., nämlich die Tauben.

6) ה des Reimes wegen, da אל die Richtung bereits angibt (siehe jedoch GK. Gr. § 90e und Nöldeke in ZDMG. XXX. 345 Anmerkung).

7) Das Jod kann hier als Bildungsfall eines Nomen relativum (نِسْبَة) aufgefasst werden; es sind vielleicht damit die Aliden gemeint, die am Anfang des X. Jahrhunderts als Nachkommen Ismaels gegen den Islam aufstanden und im Anfange des XI. Jahrhunderts grosse Juden- und Christenverfolgungen verursachten.

8) Nach הן, Interjectionspartikel, mit dem directen Anruf גואלי, kann (wie nach يَا رَبِّي) יעלה ,יבּיט in der 3. Person stehen.

9) Das zweite תם ist Adv. zu ויגאל (arab. تَمَّ; vergl. Genes. 33, 18 שלם) und das Object (Isr.) ist zu ergänzen. Dagegen hat vielleicht der Dichter, des Reimes wegen, mit dem Sohne Gaatams, des Nachkommen Esaus, Nicht-Israeliten bezeichnet (s. jedoch Anmerkung 15).

וְיֹאמְרָה: לְכְנָה שׁוֹבְנָה, אֶל צִיּוֹנָה.

5. סאלת אלחק, יאכ̇ד אלחק
מִן עֻנְדֹה חקּ,10) לך יא יונה:
אֶן כאן ענדי, אנא וחדי11)
ואנא מכ̇טי, פלך ארצ̇י.
לך יא סִידי12):
פדּ אלקידי, לדאוד13) סידי;
מִן דא אלגלות יכ̇לצנא.

6. עוּרִי עוּרִי, יוֹנַת שַׁחֲרִי14),
מִבֵּ[י]ן צָרִי15) וְלִי שׁוּרִי.
(הִתְנַעֲרִי, מֵתֵיךְ עָפְרִי; 16)
כִּי בְּחֲטָאַי רַב צַעֲרִי;
בָּלוּ עֵינַי מִיַּחֲלִי
לָךְ; תָּקוּמִי, וּתְבַשְּׂרִי נָא
מֵאֵת אֵלִי17) וְיִסְלַח נָא.

7. יא דא אליונה, שופי אלינא,
ואשתכי18) אלא מולאנא,
אן הוא ינצ̇ר לצ̇עפנא;
קד נאר19) אלצ̇יק פי וקתנא,
מן כל גאנב נאר עלינא,
— כאליתמא קד בקינא —
לא מן ירחם ולא יחננא,

---

10) مَن عندهْ حق ist Subject von יאכ̇ד. (Ist vielleicht אספרה אל־חק mit Makkeph Ps. 2, 7: ich erzähle die Wahrheit, אל also = ال Artikel ?)

11) Das emphatische Pronom. „ich und kein anderer“ (אנא וחדי, vergl. GK. § 135) ist Subject von כאן.

12) Das hier zu ergänzende Verb أَسْأَل kann bei optativen Sätzen weggelassen werden (s. CM. § 400, 1 und GK. 147, 3).

13) Das ل steht hier للتعليل: = „um des Verdienstes Davids willen“. Daud ist im Vulg.-Arab. einsilbig und سَيِّدِي wird zu sīdi, so dass beide Worte zusammen 4 Silben haben.

14) Vergl. سحر (ebenso صَابِح) „schön“, nämlich wie die Morgenröthe.

15) Wie aus dieser Stelle (wo בן Sohn durchaus nicht passt) zu ersehen ist, schreibt der Dichter בין ohne Jod. Demnach ist bestimmt בין דדנה, wohl auch מבין נעתם (da von Söhnen G.'s in der Bibel überhaupt keine Rede ist) zu lesen (vergl. übrigens die Dualform בֵּנַיִם in der Bibel). צָרִי statt צָרָי des Reimes wegen.

16) Dieser Vers passt hier keineswegs und scheint eingeschoben zu sein; ich habe ihn daher in der Uebersetzung weggelassen.

17) בִּשַּׂר mit מִן der Person, von der man die Verkündigung bringt; so kommt es in der Bibel nicht vor.

18) Wie die fem. Formen שופי und אשתכי zeigen, kann דא nicht als Acc. von דו (zu يا) „Besitzer der Taube“ (Gott) aufgefasst werden, was auch sonst dem Sinne nicht entsprechen würde (da דא sich erst vor Gott — מולאנא — zu beklagen hat); sondern es ist Pronom. im Acc. (Voc.), indem die Vulgärsprache, wie hieraus zu sehen, keine Rücksicht auf Genus (wohl auch auf Numerus) nimmt. Regelrecht wäre די, da יונה hebr. und arab. Femininum ist.

19) جار على (עלינא des folgenden Verses ist hierher zu nehmen, da jenes נאר bloss wegen der dazwischen kommenden Nebenbestimmungen wiederholt wird) und ضاق sind Synonyma für „unterdrücken“ (vergl. die 3. Strophe des folgenden Stückes).

יא מרחמנא 20) דא אלזמאנא.

8. דַי לָךְ יוֹנָה, בְּכָל פִּנָּה!
זֶה יְחָרֵף וְזֶה יְכַנֶּה,
וְכָל צוֹרֵר לָךְ יַעֲנֶה. 21)
וְעוֹל־זְמַן, רַב כַּשָּׁנָה.
עַד אָן, עַד אָן, אָב תִּישָׁנָה,
עַד אָן יוֹנָה, תִּהְיֶה חוֹנָה בְּלִי בָנָה.

9. מַן שא יחכם 22) מא ביננא!
אנת אלראעי, ואחנא 23) אלצ̇אנא;
אנת אלחאכם ויד ארחמנא,
ואן אכ̇טינא, אעפיה ענא;
ארחם ביתך וארחמנא,
פרך̇ אלחמאם די בינאנא.

10. נָא יא יוֹנָה, מַהֲרִי נָא
אֶל צִיּוֹנָה, וּמֵהָאֵל בַּקְּשִׁי נָא.
גַּם לְאָבוֹת הוֹדִיעִי נָא,
אִמְרִי: קוּמוּ אנצרונא,
כָּל אלאמם שאתמונא,
עַד לֶעָפָר אנזלונא;
וַאֲנִי יוֹנָה תּוֹךְ הַסֶּנֶה, 24)
לא יָכוֹלְתִּי לָקוּם ענה 25).

11. צרנא 26) פי אלחכם,
נאר עלינא סנין אלפין כאמלינא,
ופיה זאיד מִן עדדנא;
קד כלינא 27) ארואחנא,
קד שַׁיַּבנא מִן ציקנא.
יא אברהם, לא תנסאנא 28)!
אן אלנפא, נאר עלינא
וכם וכם, הו 29) צברנא
לוכאן נבאל קד מהלנא.

12. אוּלַי אוּלַי, 30)
יָשִׁיב יוֹנָה אֱלֵי בָנָה,

---

20) מרחמנא ist eine Wiederholung des vorhergehenden לא מן ירחם, um das Suff. anzuhängen, was im vorigen Verse, des Metrums wegen, nicht angieng.

21) Statt יַעַנְךָ oder יַעֲנֶה אֹתָךְ; im Spāthebräischen werden auch transitive Verba mit לְ construiert, wie הָרַג לְ Job 5, 2 u. A. (s. GK. § 117 n.).

22) S. Uebersetzung; wörtlich: wer darf den Willen haben, sich als Richter zwischen uns (Gott und Israel oder zwischen Israel selbst) zu drängen.

23) إِحْنَا, bei den Aegyptern und Syrern statt אנחנא (ZMLG. VI, 199).

24) הסנה (hebr. Dornbusch, hier „Dornen“, Collectiv) ist, wie Metrum und Reim zeigen, הַסֶּנָּה (nach dem Arab. اَلسَّنَّة) zu punktieren.

25) Die Hs. hat אנא, also = أَنَّ „so dass“ (s. Wm. Wb. bei أَنَّ und Freytag bei إِنَّه), was wie كَأَنَّهُ am Versende stehen kann. Es ist aber vielleicht عَنَّهْ zu corrigieren.

26) Med. Jod: „zu etwas werden“, nämlich zu dem in Vv. 4, 5 geschilderten Zustande (صرنا قد كلينا, صرنا قد شَيَّبْنَا).

27) „Erschöpft sein“ ist arabisch كَلّ, also Med. gem., wofür hier jedoch nach dem Hebr. (Ps. 143, 7, woher es auch entlehnt ist) كلى als ultima ה.

28) Statt תנסינא, s. CM. § 190, 5.

29) נאר bis וכם ist Relativsatz zu נפא; daher wird das Prädicat צברנא mit הו (عايد) eingeleitet. Das ו von וכם (nicht א der nächsten Str.) gehört zum Akrostichon, daher auch gross geschrieben.

30) Interjection der Hoffung.

מִצָּר מֵצַר (31) יְנָאֲלֶנָּה,
וְעַל בָּמַת צָר תַּדְרִיכֶנָּה׃
13. רָם עַל רָמִים, שְׁלַח יוֹנִים, (32)
עֵינֵיהֶם לְךָ כָּל הַיָּמִים,
וּפְדֵה צֹאנְךָ הַנְּפוֹצִים;
גַּם [תְּ]שַׂמְּחֵם מִן יְגוֹנִים.
כִּי לְךָ הֵמָּה מְצַפִּים
— זָקֵן וְגַם הַבַּחוּרִים —
וְהַרְאֵינוּ רוֹב נִפְלָאִים.

14. הו אלרחמאן,
יפך אלאן, לנמע אלצאן,
בחק אלתוראת, וסר אלקראן, (33)
ואזיל (34) מנא מנבראת אלשיטאן;
נדבר אסמה כל אלאחיאן!

*

15. לְמַעַנְךָ — וְלֹא לָנוּ —
וּלְשׁוֹכְנֵי מְעָרָה, (35)
בְּנֵה נָא צְבִי תִפְאָרָה, יְרוּשָׁלַם הַיְקָרָה;
בִּזְכוּת תּוֹרָה הַיְשָׁרָה, דִּבְּרוֹת עֲשָׂרָה. (36)
16. סוֹרֵךְ נִגְלֵה לְנַלְמוּדָה,
תָּגֵלְנָה בְּנוֹת יְהוּדָה; (Ps. 48.12)
בִּזְכוּת תּוֹרָה הַחֲמוּדָה,
עֵינַיִם מְאִירָה. (Ps. 19.9)
17. שְׁלַח לִי גוֹאֵל מְנַחֵם,
אֲבֵלֵי צִיּוֹן תְּנַחֵם,
אַתָּה תָקוּם תְּרַחֵם צִיּוֹן, וּתְכוֹנֵן עֲפָרָהּ. (37)
18. בְּאוֹיְבַי עֲשֵׂה נְקָמָה,
כִּי גָּבְרוּ עָלַי בְּיַד רָמָה;
שְׁלַח לָנוּ אֶת מְשִׁיחֵנוּ, עִם אֵלִיָּהוּ נְבִיאֵנוּ,
כִּי הוּא יָאִיר עֵינֵינוּ וִיבַשֵּׂר בְּשׂוֹרָה.
19. אָז יִרְאוּ עֵינֵינוּ (38)
וְגַם יִשְׂמַח לִבֵּנוּ;
תְּבִיאֵנוּ אֶל בֵּית מִקְדָּשֵׁנוּ
וְשָׁם נַדְלִיק אֶת הַמְּנוֹרָה.

---

31) מ vom ersten מצר ist = מן; dagegen ist מֵצַר Partic. Hiph. von צרר (nicht wie in Ps. 118, 5).

32) Nämlich שלח [עזרתך] ליונים; vergl. Ps. 57, 4 und Gesenius Wb. bei שלח. יונים ist also das entferntere Object.

33) Das ב von בחק ist باء الثمن (des Preises), Neuhebr. בזכות, propter dignitatem. قران ist Inf. von قرن III. = „conjunctio“ (siehe Bemerkung zur Uebersetzung); denn mit قُران (von قرأ), der speciellen Bezeichnung für den Koran, wird wohl der Dichter die Thora oder andere heilige Bücher nicht bezeichnet haben; s. jedoch Iggaron ed. Harkavy S. 32. Anm. 3.

34) Es wäre vielleicht nach יפך und אסמה (3. Person) ויזיל zu corrigieren; siehe jedoch Vorbemerkung.

35) ולא bezieht sich bloss auf לנו nicht auch auf לשוכני; letzteres ist durch das ו mit למענך עשה zu verbinden.

36) Des Reimes wegen statt עשרת הדברים; ebenso schon bei Ben Ascher (s. ZATW. XV, 295).

37) Vergl. Ps. 87, 5 und 102, 14, 15 (sollte der Dichter vielleicht auch in Ps. 102, 14, 15 לכננה und יכוננו gelesen haben?).

38) ראה ist nicht nur begrifflich (Gesen. Wb. ראה 3), sondern auch etymologisch mit רוה verwandt; Derenbourg, in Geigers Zs. V, 191; Nöldeke ibid. S. 314 u. A. (was Grätz in seinem Commentar zu Eccles. S. 197 als Glosse aufgenommen hat).

Uebersetzung.

Taube, o Taube, wie ruhest du doch, wie ruhest du doch ohne Obdach,
Ohne Obdach schläfst du inmitten Dedanas wie eine Witwe!

Dein Geliebter, o Taube, ist von dannen geeilt; Er ist von dannen geeilt, und dennoch wendest du Dich hin[1]).
Mir ist gezeigt worden[2]) die Wuth gegen dich, und der Hass von der Hand des Feindes,
Und ich flehe: [käme] die Zeit, da du wiederkehrst in dein Obdach,
Und ich spreche: „Geht, kehret zurück nach Zion“.
Mein Fels, viel ist mir, viel mir an Leid vom Sohne Alis, dem Ismaeliten.
Er hat entfernt meinen Schmuck, meine Krone von meinem Gotteshaus,
— Denn es war eine Zierde (ein Gefäss?) über meinem Gotteshaus (?)[3]); —
Mein Erlöser, möchte er hoch erheben mein Panier und auf mich schauen!
Wo ist er, der schlichte Vater[4]), dass er ganz erlöse vom Sohne Gaatams
Und spreche: „Geht, kehret zurück nach Zion“.
Ich bete zum Gerechten, dass er ergreife das Recht,
Er, der das Recht besitzt, für dich, o Taube;
Dass ach, nur ich, bei mir [im Lande] sei, und ich, Sünder, meinen Boden pflüge!
Zu dir, mein Herr: Löse meine Fesseln um Davids willen, meines Herrn;
Von diesem Exil befreie er uns —!
Erwache, erwache, meine schöne Taube,
Aus der Mitte meiner Feinde und schaue auf mich,
Denn ach, um meiner Sünde willen gross ist mein Leid —
Schwinden meine Augen, da ich harre auf dich;
Erhebe dich und bringe die Heilsbotschaft von Gott, dass er verzeiht.
O Taube du, blicke auf uns und beklage dich bei unserem Herrn[5]),
Dass er schaue auf unsere Schwäche.

---

1) In Midr. R. Cant. zu Cap. 1, 15 heisst es: „Wie die Taube, wenn man auch ihre Jungen geraubt hat, dennoch ihr Nest nicht verlässt, so hat Israel seine drei Wallfahrtsorte nicht aufgegeben, ob auch der Tempel zerstört ist“; und im Talmud B. Berachot 30 a wird das Wort תלפיות (Cant. 4, 4) erklärt als תל שכל פיות פונין אליו „der Hügel (Tempelberg), zu dem jeder Mund (beim Gebete) sich wendet“.

2) Der Dichter spricht wohl hier von einem Ereignis, das er selbst erlebt hat.

3) Vielleicht deuten diese Verse auf eine im XI. Jahrhundert stattgefundene (s. Anm. 7 zum Text) Zerstörung einer Synagoge oder Ermordung eines Rabbiners, die der Dichter die Krone und das Gefäss über der „Tochter Gottes“ (= die Thora oder Israel, beide werden im Talmud so genannt) nennt; oder sollen hier, da der Dichter es angeblich selbst erlebt hat (s. Anmkg. 2 u. Str. 11, V. 3, 4) die von Niebuhr (Reise in Süd-Arabien I, S. 422 ff.) erzählten Verfolgungen und Synagogen-Zerstörung gemeint sein und soll auch hier (vgl. Anm. 1 u. 15 z. Text) בית אלי „über dem Hause meines Gottes“ zu lesen sein.

4) Nach Genes. 25, 27 ist mit תם Jakob gemeint. Während Abraham und Isaak gegen Israel sprechen, spricht Jakob für dasselbe (s. Talm. B. Sabbath 89 b); der Dichter wendet sich daher besonders an Jacob.

5) Um derartige Sätze zu erklären, müssten zuerst die mystischen Begriffe von כנסת ישראל, יונה und שכינה eingehend erörtert werden, was

Es bedrückt uns die Noth in unserer Zeit, von allen Seiten bedrückt sie uns,
— Als wären wir ganz verwaist geblieben —
Niemand erbarmt sich, niemand hat Mitleid mit uns;
O, niemand ist, der sich unser erbarme in dieser Zeit.
Hast genug, o Taube, in jeder Ecke;
Dieser lästert und jener legt Spottnamen bei,
Und jeder Verfolger sucht dich zu bedrücken,
Und das Joch der Zeit ist lang wie das Jahr —
Bis wann, bis wann, o Vater wirst du schlafen,
Bis wann, o Taube, wirst du ruhen noch ohne Obdach?
Wer darf Recht sprechen zwischen uns?
Du bist der Hirt und wir sind die Herde,
Du bist der Richter, erbarme dich unser!
— Und wenn wir auch gesündigt haben, verzeihe es uns.
Erbarme dich deines Tempels, erbarme dich unser,
Wegen der jungen Tauben[6]), die unter uns sind.
O Taube, eile doch nach Zion und flehe zu Gott[7]),
Auch den Vätern thue es kund[8]), sprich: Auf, schauet uns an!
Alle Völker beschimpfen uns, bis zur Erde haben sie uns erniedrigt,
Und ich Taube inmitten des Dornbusches vermag mich nicht von ihm zu erheben[9]).
Wir sind in einen solchen Zustand gerathen unter der Herrschaft,
Die uns schon seit 2000 Jahren und viele Zahlen darüber bedrückt,
Dass uns sind müde geworden unsere Geister,
Und wir zu Greisen geworden sind ob unserer Noth!
O Abraham, vergiss uns nicht[10]); siehe, die Grausamkeit, die uns bedrückt,
Uns immer Schaden zufügt, die hat uns gezwungen,
Die Tafeln des Berges zu vernachlässigen.
O dass Er doch, dass Er zurückkehren lasse die Taube zum Nest;
Von dem Feinde, dem Bedränger erlöse Er sie,
Und auf des Feindes Höhe mögest Du sie treten lassen!
Der Du erhaben bist über die Hohen,
Sende [Hilfe] den Tauben, deren Augen zu Dir [sich erheben] alle Tage;

---

in einer Bemerkung unmöglich ist; siehe jedoch die in Bemerkung 11 citierten rabb. Stellen.

6) Vergl. עשה למען תינוקות של בית רבן, in den Selichoth.

7) Zion ist der Ort, an dem die Gebete am besten Erhörung finden; cf. I Reg. 8, 29 ff. und Talm. B. Berachoth 30 a.

8) Vergl. Midr. R. Echa Einleitung zu Jerem. 13, 17: Jeremia soll die Patriarchen rufen, damit sie für Israel beten und weinen (s. auch Talm. B. Menachoth 54 b).

9) Der Dornbusch ist nach Midr. R. Exod. Cap. 2 ein Bild des Exils.

10) Vergl. die in Anmerkung 4 citierte Talmudstelle, Sabbath 89 b zu Jes. 63, 16: „denn Abraham kennt uns nicht“.

Und erlöse Deine zerstreute Herde, und erfreue sie nach dem Kummer,
Denn zu Dir hoffen sie, Greis und Jüngling,
Und lass uns sehen die Fülle der Wunder.
Gott, der Barmherzige, möge bald befreien die ganze Herde,
Im Namen der Thora und der geheimnisvollen Vereinigung[11]);
Und entferne von uns die satanischen Greuel!
Wir werden rühmen seinen Namen unser ganzes Leben lang.
Um Deinetwillen — nicht für uns —
Und um derer willen, die in der Höhle ruhen[12]),
Erbaue doch die herrliche Zier, Jerusalem, die theure [Stadt],
Um des Verdienstes der redlichen Thora, der zehn Gebote, willen.
Dein Geheimnis[13]) lass offenbar werden der Vereinsamten,
Es sollen sich freuen die Töchter Judas,
Um des Verdienstes der köstlichen Thora willen, die die Augen erleuchtet.
Sende mir den Erlöser Menachem[14]), tröste die Trauernden Zions;
Du mögest Dich erheben, Dich erbarmen Zions und aufrichten ihren Staub;
An meinen Feinden übe Vergeltung,
Denn sie überwältigen mich mit erhobener Hand.
Sende uns unsern Messias mit Elia, unsrem Propheten,
Denn er wird unsere Augen erleuchten und die Heilsbotschaft künden[15]);
Dann werden unsere Augen fröhlich schauen,
Und freuen wird sich auch unser Herz;
Du wirst uns bringen in unser Heiligthum,
Und dort werden wir den Leuchter entzünden[16]).

---

11) Es ist damit der bekannte kabbalistische Ausdruck סוֹד הַיִחוּד gemeint; vergl. die Formel לְשֵׁם יִחוּד קוּבְּ״ה וּשְׁכִינְתֵּיהּ, die vor jeder Ausübung ritueller Vorschriften gesagt wird. Die שכינה gilt gleichsam als die Gattin Gottes und die Mutter Israels (vergl. Talm. B. Sanhedrin 108^{a} zu Prov. 28, 24, Pesachim 118^{b}; Midr. R. Genesis Cap. 21 zu Cant. Cap. 2 u. v. andere Stellen).

12) Die Patriarchen, Genes. 49, 30 f.

13) Vergl. über dieses Geheimnis Anmerkung 23 zu אומללה.

14) Nach Sanhedrin 98^{b} soll מנחם Nomen proprium des Messias sein.

15) Vergl. Maleachi 3, 23; nach der rabb. Literatur wird Elias drei Tage vorher die Ankunft des Messias verkünden.

16) Vielleicht liesse sich daraus folgern, dass der Dichter des Ganzen oder dieser Strophe (s. Vorbemerkung) ein Cohen oder Levite war, da diesen speciell das Anzünden der Lichter im Tempel zufällt.

VI. אזעק.

Vorbemerkung. Der Verfasser ist, nach dem Wortlaute der mit dem Akrostichon der beiden letzten Strophen übereinstimmenden Ueberschrift, der in Ostarabien wohnhafte Rabbiner Said Asiri, der zur Zeit des Abschreibers nicht mehr lebte (ז״ל). Nur ist noch ausserdem in diesem Akrostichon auch בֵן מֹשֶׁה und צִין (wohl צוּרוֹ יִשְׁמְרֵהוּ וִיחַיֵּהוּ) enthalten, was darauf schliessen lässt, dass der Vater des Dichters zur Zeit der Abfassung noch am Leben war. Die ganze Ausdrucksweise einiger Strophen zeigt vielleicht auch, dass wir es mit einem jungen Manne zu thun haben, so die Art, wie er zuweilen mehr fordert als bittet. Denn nach jedem Verse der Bitte folgt ein anderer, der die Erfüllung des Erbetenen fordert: man soll nicht sagen: „Gott ist nicht imstande zu helfen (Str. 7), er vergisst (Str. 5) oder hält sein versprochenes Wort nicht“ (Str. 15, 18) etc.

Der Anfang der in neuhebr. und neuarab. Sprache abwechselnden Strophen geht nach der Reihenfolge des hebr. Alphabets von א bis ת; dann folgen zwei letzte Strophen, welche in den Anfangsbuchstaben der Worte den Namen des Dichters und seines Vaters (אני סעדיה עזירי בן משה צין) tragen. Ausserdem scheint der Schluss des vorigen Gedichtes von hier entlehnt zu sein: beides stimmt im Metrum und Reim überein: مُضارع und aaaa geschlossen auf נה oder רה (vergl. Socin in ZDMG. XLVIII. 24 f.). Das Tešdid ist auch hier, wie im vorigen Stücke, ganz weggelassen. فى steht zuweilen, wo nach den Lexikas بِ zu erwarten ist (vergl. ZDMG. V.S. 6). Merkwürdigerweise ist auch hier, aber bloss an zwei Stellen (Str. 7, 4 und 15, 2), das Stamm-א, wie beim Art. אל, mit dem Vorhergehenden zusammengezogen: וָאן (وَأَن) einsilbig, vergl. Spitta Bey § 88, 1) und אלא ארצנא (viersilbig). Das Gedicht endigt mit einer Phantasie, in der der Dichter die Erlösung schildert, als ob er sie selbst schon erlebt hätte. Wir empfinden beim Lesen die Meisterschaft eines Schriftstellers, der kein Wort umsonst und keines zu wenig sagt.

בקשה על אורך הגלות ועיל הזמן למ״ו סעיד עזירי ז״ל מתושבי ארץ המזרח.

⏑ –́ ⏑ –́ ‖ ⏑ –́ ⏑ –́

1. אֶצְעַק אֶקְרָא אֶל אֵל נוֹרָא,
כִּי הוּא מַצִּיל מִכָּל צָרָה,
אַתָּה אָבִי תֵּן לִי עֶזְרָה,[1]
כִּי אַתָּה צוּר לְכָל נִבְרָא.
2. כִּי בֵּין[2] שׂוֹנְאִים עַבְדְּךָ שׁוֹכֵן
— עֶזְרָה אֵלַי וְהִתְבּוֹנֵן —

---

1) Aramäischer Sprachgebrauch; im Hebr. mit שלח. Siehe jedoch Ps. 60, 13 (wo allerdings das aram. הב steht).

2) Die ב Strophe fängt mit בין an, jedoch ist כי wegen der Silbenzahl und Construction vorgesetzt. (Der Abschreiber hat, durch ein über כי gesetztes Zeichen — ein Dreieck — darauf aufmerksam gemacht.)

כִּי פִּי הַצָּר עָלַי מְרַנֵּן.(3)
קוּם עָזְרֵנוּ אָיוֹם וְנוֹרָא!

3. ג̇אר עלינא אלצ̇יק, יא מולאנא,
טול אלזמאן זאד עלינא;
אנת אלראחם, ויד ארחמנא,
פך̿ מננא(4) צ̇יק אלגורא.

4. דְּבַר תּוֹרָתְךָ לָנוּ הַרְאֵה,
הַשְׁפֵּל אוֹיֵב כִּי הוּא מַמְרֶה,(5)
אֲשֶׁר הוּא כַּחֲזִיר בְּפָנָיו נִרְאֶה
פּוֹשֵׁט רַגְלָיו טַהֲרָה מַרְאֶה.

5. הד̇א אלזמאן גאר עלינא
— אשפק בנא יא רב̿נא —
אן אלעדו̿ פארח פינא,
קאל: רב̿נא קד נסאנא.

6. וְהוּא רַחוּם, הוּא מְכַפֵּר,
וּבִתְשׁוּבָה, הוּא מְעוֹרֵר.(6)
הוּא סוֹלֵחַ וְגַם מוֹחֵל,
וְהוּא עוֹנֶה בְּעֵת צָרָה.

7. ז̇אדו פינא ידמונא:
מה יכר̿הו[ם](7) ינהבונא,
קד נהב אללה ד̇ואלנא,(8)
ואן שא אללה יעוצ̇נא.

8. חוּסָה עָלַי אַתָּה אֵלִי,
רַב צַעֲרִי וְגַם חָלְיִי,
אַתָּה רוֹפֵא רְפָאֵנִי,
וּשְׁמַע קוֹלִי בְּיוֹם אֶקְרָא.

9. טאל פינא כתר אלעד̇ב,
מסתיסרין ואלקלב ד̇אב;
אלא מן סנדעי (ג̇ירך) יא רב̿,(9)
מן ד̇א יג̇יב פי מא גרא!

10. יוֹדְךָ לִבִּי בְּתוֹךְ קִרְבִּי,
[גַּם] כִּי(10) יָדְךָ נָגְעָה בִּי;
לָמָּה יִשְׂמַח (בִּי) [עָלַי] אוֹיְבִי
וַאֲנִי מִמְּךָ אֶפְחַד וְאִירָא.

11. כם ד̇א,(11) יארב, תעד̇ב̿נא
בין אלענא מן(12) נהלנא,
פי ד̇א אלג̇לות נסתנא,
אג̇פר לנא כ̇טאינא

12. לְמַעַנְךָ גּוֹאֲלֵנוּ,
עֲשֵׂה בִּזְכוּת אֲבוֹתֵינוּ;

---

3) רנן wird talmudisch nur im Sinne von „verspotten“ gebraucht und wird sowohl mit על (wie Jerem. 51, 48), als auch mit אחר (קמרנני רבנן אבתרך, Talm. B. Jebamoth 34 b u. A.) construiert: = „sich über jemanden lustig machen“ und „jemandem nachspotten“.

4) Des Metrums wegen wird auch das erste Nun von מננא (statt مِنَّا) ausgesprochen.

5) ממרה (Partic. Hiph. ל״ה, arab. med. ו) hat hier die Bedeutung „sich selbst widersprechen“ (s. die zwei folgenden Verse).

6) Partic. Pilel von עור; es ist hier רחמיו zu ergänzen.

7) ما als Nomen betrachtet ist Subject zu יכר̿הו, dagegen ist das Object des letzteren (הו) Subject zu ינהבונא; es ist daher הם plur. (wie ינהבו) statt הו zu corrigieren.

8) دُوَل pl. von دَوْلَة; Pl. excellentiae oder die Reiche von Juda und der zehn Stämme.

9) غيرك ist wohl, wie das Metrum zeigt, zur Verdeutlichung („an wen, wenn nicht an dich“) später eingeschoben.

10) Um des Metrums willen ist גם vor כי zu setzen: = „obgleich“ wie es auch der Zusammenhang fordert; doch findet sich auch blosses כי im Sinne von „obgleich“. Des Metrums wegen möchte ich auch im folgenden Verse עלי statt בי corrigieren.

11) ד̇א nach כם ist wie im Hebr. (Genes. 25, 22) eine Verstärkung der Frage: wie lange denn. رب, يا ist hier in einem Wort geschrieben.

12) من التعليل, siehe Uebersetzung.

וְאִם רַבּוּ עֲוֹנֵינוּ,
תְּכַפְּרֵם וְתִסְלַח נָא.

13. מֶנְך יא רבّ תניבנא! [13]
תّם אנצׄר לצׄעפנא;
ארחם קומך ואֲגׄיתׄנא, [14]
פי הדׄא אלוקת לא תנסאנא.

14. נָשׁוּב נַחֲזוֹר [15] לְאַרְצֵנוּ
תַּחְפּוֹץ בָּנוּ וְתִרְצֵינוּ,
וְנִרְאֶה מַחֲמַדֵּינוּ;
וּבָךְ נִשְׂמְחָה וְנָגִילָה.

15. סאלת אללה: ילאטפנא,
יקים לקול אנבאינא.
וינמענא אלא ארצׄנא;
סריעٌ נמעהً ילפّנא. [16]

16. עַל זֶה דָוֶה לְבָ[בֵ]נוּ,
[עַל] כִּי אָרְכָה גָלוּתֵנוּ.
מָתַי תִּרְאֶה בְּעָנְיֵנוּ,
וְעַד אָן [17] יָהּ תַּצִּילֵנוּ!

17. פְּדוּת מִמְּךָ שְׁלַח לָנוּ,
(וּ)מִכַּף אוֹיְבֵי(־בֵינוּ) הַצִּילֵנוּ,
וְתַשְׁמִידֵם לְעֵינֵינוּ,
וְאֶת עַמְּךָ תְּרַפֵּא נָא.

18. צאדק אלועד אצדק פינא,
ואדׄכר עהדך לאבאינא;
זלّת סנין אׄועדתנא...
כל אלאׄמם כדׄבّונא...

19. קַבֵּץ נָא אֶת פְּזוּרֵינוּ,
מִבֵּין הָאוּמּוֹת לְאַרְצֵנוּ,
וְהַקְשִׁיבָה לְקוֹלֵנוּ;
לְמַעַנְךָ עֲשֵׂה וְהַצֵּל נָא.

20. רְאֵה כִּי עַמְּךָ אֲנַחְנוּ,
וּמִשִּׁפְלוּת(נוּ) הֲקִימֵנוּ;
כִּי אַתָּה הוּא אֱלֹהֵינוּ,
וּבִלְתְּךָ אֵין עוֹנָה.

21. שׁוֹקנא: נרגע אלא ארצׄנא,
ויביד אלכצׄם די בׄיננא;
קד נסינא וצאיאנא [18]
אלמרסומאת פי בלדנא. [19]

22. תִּשְׁלַח יִנּוֹן בְּחַיֵּינוּ,
[הוּא] (וּ)יְקַבֵּץ נִדָּחֵינוּ;
תִּבָּנֶה עִירְךָ (במהרה) בְּיָמֵינוּ,
נִרְאֶה אוֹתָהּ וְנִשְׂמַח נָא.
אֵל נָא יָחִיד סְלַח עֲוֹנֵינוּ, דַּלֵּה יָהּ הֲמוֹנֵינוּ.
בְּחַסְדְּךָ נַחֲמֵנוּ מֵאֶבְלֵנוּ.
שְׁכִינָתְךָ הַצֵּל, וְהַבֵּט נָא. [20]
עוּרוּ זֶרַע יְשָׁרִים, רְאוּ יְשׁוּעַת יְיָ!

---

13) תניבנא (جيب IV.) entspricht im Neuarab. dem Hebr. ענה „erhören“.

14) Imperativ IV. von غوث „zuhilfe kommen“.

15) Neuhebr. חזר ist synonym zu hebr. שוב (Vers 1), ebenso steht im Hebr. selbst רצה synonym mit חפץ (Vers 2) und גיל mit שמח (Vers 4), zur Verstärkung des Begriffs; vergl. folgende Bemerkung.

16) נמעהً ist مَصْدَر لِلتَّاكِيدِ zu dem synonymen Verbum finitum لَقّ, s. CM. § 391, 1 und Anmerkung a zu ibid. 2. (Da im Vulgärarab. die Nunation und das ة nicht ausgesprochen werden, hat sari'gam'a bloss vier Silben).

17) Vergl. Job 18, 2 עד אנה.

18) وصايا (mit Poss.-Suff.) ist neuarab. Pl. von وَصِيَّة (class. Arab. Pl. وصىً); es kann aber auch Dual sein: die schriftliche und die mündliche Ueberlieferung (vergl. S. 45 Anm. 14).

19) אלמרסום ist ein determiniertes Adjectiv (صفة) zu dem indeterminierten وصايا; dagegen ist פי בלדא Adv. localis zu נסינא (קד נסינא פי בלדנא וצאיאנא אלמרסומאת).

20) Scil. „mit Erbarmen“ cf. Ps. 84, 10.

צִוָּה יָהּ וַתְּהִי׃ כִּי קָרוֹב יוֹם פְּדוּתִי
וְצִדְקָתְךָ לְהִגָּלוֹת 21)؛ יֹאמַר נָא אֵל נָא.

תם.

---

21) Aus Jes. 56, 1.

Uebersetzung.

Ich flehe, ich rufe zu Gott, dem Gewaltigen,
Denn Er errettet aus jeder Noth;
Du mein Vater, gewähre mir Beistand,
Denn Du bist ein Hort für alles Geschaffene.
Unter den Feinden wohnt Dein Knecht
— Erwache zu mir und merke auf —
Denn der Mund des Bedrängers spottet meiner;
Ach, hilf uns, Du Furchtbarer, Gewaltiger!
Es ist über uns gekommen die Noth, o unser Herr,
Schon lange Zeit nimmt sie zu [uns zum Schaden].
Du Erbarmer, sei uns barmherzig,
Nimm von uns die Bedrückung des Tyrannen.
Die Verheissung Deiner Thora lass uns schauen,
Erniedrige den Feind, der sich selbst widerspricht:
In seinem Angesicht gleicht er dem Schwein
Und streckt aus seine Füsse, um die Reinheit[smerkmale] zu zeigen1).
Eine solche Zeit ist über uns gekommen —
Habe Mitleid mit uns, o unser Herr! —
Dass der Feind sich ergötzt über uns,
Er spricht: schon lange hat unser Herr uns vergessen.
Aber Er, der Barmherzige, er vergibt,
Bei der Busse lässt er erwachen [sein Erbarmen];
Er verzeiht und vergibt und erhört zur Zeit der Noth.

---

1) In Midr. Genes. R. Cap. 65 Anfang und Leviticus R. Cap. 13 (zu Lev. 11, 7) wird das Verhalten der Unterdrücker Israels mit dem des Schweines verglichen, das seine Reinheitszeichen, d. i. seine gespaltenen Klauen, beim Lagern ausstreckt, als ob es sagen wollte: „Seht, ich bin doch rein“; die frevelhaften Reichen verfahren ebenso, rauben und plündern in den Provinzen, und wenn sie zurückkehren, decken sie den Tisch und verlangen nach Armen, um sie zu speisen (vergl. Exod. Rabba Cap. 31 Ende zu Prov. 28, 8 „מצעת את הבימה“).

Sie tadeln uns fort und fort:
„Wer wird ihn denn wieder angreifen, wenn er uns raubt?
Hat doch Gott selbst unser Reich weggerafft,
Wenn Gott will, möge er uns [das Geraubte] ersetzen[2]).“
Erbarme Dich meiner, Du mein Gott!
Gross ist mein Leid und auch mein Schmerz;
Du bist der Heilende, heile mich;
Höre meine Stimme am Tag, da ich rufe.
Es breiten sich aus über uns grosse Leiden,
Die immer bereit sind [zu bewirken], dass das Herz betrübt ist.
Zu wem sollen wir rufen, wenn nicht zu Dir, o Gott?
Wer soll [uns] erhören bei dem, was sich ereignet hat?[3])
Dich preist mein Herz in meinem Innern,
Auch wenn Deine Hand mich schlägt[4]).
Warum soll der Feind sich freuen über mich,
Während ich nur vor Dir bebe und mich fürchte!
Wie lange, o Gott, wirst Du uns strafen
Mit Gefangenschaft ob unserer Sünden?
Hast Du uns [ganz] in diesem Galuth vergessen?
Vergib uns doch uns're Sünde.
Um Deinetwillen, Du unser Erlöser,
Um des Verdienstes unserer Väter willen thue es;
Und wenn auch viel sind unsere Sünden,
Vergib sie und verzeihe doch.
Von Dir, o Gott, [erbitte ich mir] erhöre uns,
Ziehe dann in Betracht unsere Schwäche,
Habe Mitleid mit Deinem Volk und komm' uns zu Hilfe,
In solcher Zeit vergiss uns nicht —
Dass wir zurückkehren, wiederkehren in unser Land —
Habe Gefallen an uns und sei uns gnädig;
Dass wir sehen uns're Herrlichkeit, und dass wir uns Deiner freuen und jubeln.

---

[2]) Siehe Bemerkung zum Text; wörtlich: [der Feind sagt] „Wer wird sich umwenden, um ihn anzugreifen, wenn er uns raubt! Gott? Hat er doch selbst unser Reich vernichtet; wollte er (dass Israel jetzt keinen Schaden leidet), so steht es ihm frei, uns wieder (das von dem Feinde Geraubte) zu ersetzen“. Es kann also umschrieben werden: مَا يَكُرّنِي اَنْهَبَهُ، قَدْ نَهَبَ اَللّٰهُ دَوَالَهُ; وَلَنْ شَآءَ الله يُعَوِّضْنَهُ.

[3]) Es kann auch übersetzt werden mit: invasit flumen, اجاب IV. „durch den Fluss führen“, aus dem Angstmeer erretten (vergl. Zacharja 10, 11).

[4]) Es liegt hier Mischna Berachoth X, 5 (vergl. auch Talm. ibid. 58 b) zugrunde, wonach man über die von Gott zugefügten Leiden ebenso wie über das Gute Gott zu preisen verpflichtet sei.

Ich bete zu Gott, er möge uns gnädig sein,
Und erfüllen die Verheissung unsrer Propheten,
Uns zusammenzubringen in unser Land.
Bald möge er uns ganz zusammenfügen!
Darüber ist krank unser Herz,
Darüber, dass so lange sich dehnt unsre Verbannung.
Wann wirst Du auf unser Elend sehen, —
Bis wann, o Gott, wirst Du uns erretten?
Erlösung durch Dich sende uns
Und rette uns von der Hand uns'rer Feinde,
Vernichte sie vor unseren Augen,
Dein Volk aber mögest Du heilen.
Der Du wahrhaft bist im Versprechen, Dein Versprechen halte uns
Und gedenke Deines Bundes mit unseren Vätern.
Vorüber sind die Jahre, für die Du es uns verheissen;
Alle Völker erklären uns für Lügner . . . [5]).
Versammle doch unsere Zerstreuten
Aus der Mitte der Völker in unser Land,
Und merk' auf unsere Stimme;
Um Deinetwillen thu' es und rette doch!
Sieh, dass wir Dein Volk sind,
Und richte uns auf aus unserer Erniedrigung;
Denn Du bist unser Gott, ausser Dir ist kein Erhörer.
Unsere Sehnsucht ist, dass wir zurückkehren in unser Land,
Und dass schwinde der Wortstreit unter uns[6]),
Da wir vergessen haben die [beiden?] religiösen Urkunden,
Die vorgeschriebenen, in unserem Land.
Sende Inon[7]) in unseren Lebzeiten:
Er sammle unsere Zerstreuten.

---

5) Also muss Gott helfen, wenn nicht Er oder wir auf Grund unserer göttlichen Schriften als Lügner gelten sollen.

6) Es ist damit der religiöse Streit im Ritus gemeint, welchen Elia, der mit Messias kommt, entscheiden wird (s. ספר חסידים § 1059). So deutet Joseph ben Isachar in seinem Buche יוסף דעת (citiert von Lederer, Hebr. und chald. Abbreviaturen S. 47), das im Talmud nach einer unentschiedenen Frage gesetzte Wort תיקו (= תקום „es steht, bleibt") als Abbreviatur von תִּשְׁבִּי יְתָרֵץ קוּשְׁיוֹת וְאַבָּעְיוֹת (der Tišbite wird beilegen die Schwierigkeiten und Fragen) und das Wort תְּיוּבְתָּא („es bleibt eine Frage") als Abbreviatur von תִּשְׁבִּי יָבוֹא וְיַגִּיד בְּפִיו תֵּירוּץ אֲמִיתִּי (der Tišbite wird kommen und selbst die wahre Antwort geben).

7) Nach Talm. Sanhedrin 98^b zu Ps. 72, 17 ist ינון Nom. propr. des Messias.

Erbaue Deine Stadt bald in unseren Tagen,
Dass wir sie sehen und uns [darüber] freuen.
O einziger Gott, vergib unsre Schuld,
Bringe herauf [aus dem Elend], Gott, unsere Scharen,
In Deiner Gnade tröste uns von unserer Trauer,
Rette Deine Schechina[8]) und schaue doch auf! —
Erwachet, Same der Gerechten, und schauet
Die Hilfe Gottes, Gott hat befohlen und es wurde!
„Denn nahe ist der Tag meiner Erlösung
Und Dein Recht, offenbar zu werden“ — Spräche es nur schon Gott!..

---

8) Der Sinn ist: Gott soll wenigstens auf seine Šechina Rücksicht nehmen, die zusammen mit Israel im Exil ist (siehe Babli Megilla 29^a, pal. Talm. Succa, Stettiner Ausg. S. 54^d, Midr. zu Ps. in Beth-Hamidr. Jellinek V. 78 f. und vergl. einiges in dem vorhergehenden Gedichte über גלות השכינה).

VII

VI. zu אסמע.*)

Vorbemerkung. A) Zum Sachlichen. In diesem „Klagelied“ über Channa und ihre sieben Kinder ist ausser dem bei אמללה zugrunde liegenden Midr. Echa (zu Thr. 1, 6) noch II Makk. C. 7 herangezogen. Die Forderung des Tyrannen ist zwar auch hier (wie in אמללה, nach Midr. R. ibid.) Verehrung eines Götzenbildes; jedoch wird nach Makkab. I. 1, 5 neben dem Genusse des Schweinefleisches auch diese Verehrung auferlegt. Die Antworten der Kinder sind keine Bibelverse, sondern, allerdings entstellt, aus II Makk. 7 entnommen. Merkwürdigerweise wird die in II Makk. 7 von sämmtlichen Kindern sowohl, als auch von der Mutter wiederholt betonte Auferstehung hier nicht ein einzigesmal erwähnt. Die Hinrichtung der Kinder erfolgt nach ihrem Alter (Midr. II Makk. 7.2 — nach Luther — und ibid. 24); dagegen wird die Mutter nicht hingerichtet (wie in Makk. II, 7, 41), begeht auch nicht Selbstmord (wie in Midr.), sondern fällt ohnmächtig über den Leichnam des jüngsten Kindes. Sie spricht, ausser zu dem jüngsten dreijährigen Sohne (siehe Bemerkung 47 hier), weder zu den Kindern (II Makk. 7, 21 f.), noch hält sie dem König eine Predigt (Midr.). Der anonyme Dichter weiss auch, ohne irgendwelche rabbinische Quelle, gegen II Makk. 7, 27, dass das jüngste Kind nach sieben Monaten geboren war. Er weiss auch, dass der Tyrann ein Römer war, vielleicht gar der bei den Juden sehr beliebte (s. Schiller, Röm. Kaiserzeit I, S. 19) Cäsar: קיסר מלך אלרום (nicht אלקיסר), und dass die Mutter Channa hiess (wie auch in einem anderen Gedicht desselben Inhaltes בת עמי), wohl nach Abraham ibn Daud דברי מלכי ישראל בבית שני Anfang und Josippon Cap. 19. Der Name Channa beruht wahrscheinlich auf Heranziehung der in I Sam. 2, 5 von Channa gesprochenen Worte עד עקרה ילדה שבעה ורבת בנים אומללה zu אומללה יולדת השבעה, Jerem. 15, 9, was im Talmud und Midr. auf diese Märtyrerin bezogen wird; so finden wir in Midr. Hallel diesen Vers in I. Sam. ibid. ausdrücklich auf die Märtyrerin bezogen.

---

*) Während der Drucklegung erfuhr ich, dass dieses Stück bereits zweimal abgedruckt ist. Zuerst als separate, 8 Seiten starke Broschüre von מנחם עוץ ושותפיו, Aden 1892, ohne jede Bemerkung und, obzwar בהגהה מדויקת, doch so fehlerhaft, dass es wohl selbst diesen arabisch sprechendenden Herausgebern grösstentheils hieroglyphisch war; dann in Jewish Quarterly Review Bd. VI. S. 123—139, von Hirschfeld, mit Uebersetzung und einigen oberflächlichen Bemerkungen, nach einem Ms. von Rev. Dr. Gaster. Dem Fachmann wird ein solcher Piut eo ipso von ganz geringem Interesse sein, wenn man nicht daraus die nöthigen Schlüsse zur Erklärung des yem. Dialektes zieht. Gerade solche Bemerkungen vermissen wir bei H., weswegen seine Ausgabe keineswegs ihren Zweck erfüllt. — Ueber die Textvarianten hoffe ich mich gelegentlich in einem eigenen Aufsatze auslassen zu können.

B) Zum Grammatischen. Dieses metrumlose Stück darf bloss als gereimte Prosa gelten (s. jedoch Socin, ZDMG. XLVI, 379 f.). Der Verfasser ist nicht festzustellen. Die vorherrschende Scriptio plena bringt manchmal solche Verwirrung, dass man zwei bis drei verschiedene Uebersetzungen angeben muss (vergl. Bemerkung 34 u. a.). Für das Genitivzeichen i ist nicht nur am Versende des Reimes wegen immer Jod geschrieben (siehe Vorbemerkung zu אהבת), sondern auch in der Versmitte, wie רמתי· (Str. 3, V. 4, Str. 6, 5) und בכאתי· (Str. 7, V. 5) etc., was besonders bei Femininformen der schwachen Wurzeln oder der med. gem., wo הֶ vor י zu ת wird und somit als Stammbuchstabe genommen werden könnte, den Uebersetzer in Verwirrung bringt. Vergl. auch ינצ̇יר (Str. 21, Vers 3) √نظر Impf. u und אצ̇ר (Str. 29, 3), wohl desselben Stammes, wo der Dichter das נ nach dem Hebr. assimiliert); תצ̇יע (Str. 12, 5), √وضع Impf. يَضَعُ; u. a. Tešdid ist meistens weggelassen; dagegen wird zuweilen, wenn auf י ein Kesra, auf ו ein Damma folgen soll, ausser der Verdoppelung des betreffenden Buchstaben (nach dem Aram.) auch Tešdid gesetzt wie תעוּ̄ץ פי̄א מקי̄ד עי̄טו (s. die Allgem. Vorbemerkungen). Die Nunation finden wir hier ausdrücklich geschrieben, in ולדן (Str. 1, V. 3), אכפאן (Str. 3. 2), אנסאן (ibid. Vers 3 und Str. 5. 2, 9. 2), קתלתן (Str. 14, 1), אנמען (Str. 15, 3), ברמען (Str. 20. 3), בצותן (ibid. V. 4) etc. Das Pronom. suff. der 3. masc. sing. ist nach Belieben ה oder הו geschrieben, weil auch letzteres vulgär hu gesprochen wird; fem. הי oder היא (Hebr. Str. 14, 3). Die hier häufig vorkommenden Intensivformen und Pluralia (s. besonders Str. 29, 2) erklären sich aus der in Südarabien herrschenden Vorliebe für diese Formen (vergleiche Maltzan, ZDMG. XXV. 200). عَنْ wird in allen seinen Bedeutungen durch עלא (عَلَى), seltener durch מן, und فَ in allen seinen Bedeutungen durch וְ vertreten (ען kommt nie, פ bloss einmal vor). ב hat meistens die Bedeutung von فِي (vergl. ZDMG. V. S. 6). Es sollen hier noch, um besondere Bemerkungen zu ersparen, einige statt ظ geschriebene צ̇ angegeben werden: ואנצ̇ר (Str. 1, Vers 1), תנצ̇ר (Str. 4, Vers 3 und 19, 1)

בתנצ̇ר (ibid. Vers 2), ינצ̇יר (Str. 21, 3), אנצ̇ר (Str. 29, 3), sämmtlich von √نظر sehen. Endlich soll hier noch auf die Verwechslung von ז statt צ̇ (Str. 31, Vers 1 und 3), ט statt ד (Str. 7, 2) und auf einige Neubildungen von Quadrilit., wie גרגר (Str. 4, 1), תמרמג (Str. 7, 3), תתּפגל (Str. 18, 3) aufmerksam gemacht werden. Dass ו und י nach dem Vocal a zu א wird, ist schon in der allg. Vorbemerkung besprochen worden und wird nicht mehr bemerkt werden. (Man vergl. noch Fleischers Bemerkungen „Jüd.-Arab. aus Magreb„ in der ZDMG. XVIII S. 331 f.).

קינה ערבי על חנה וז׳ בניה.

1. אסמעו קולי – אנא חנה – (1) ואנצ̇רו מא גרא לי.
כאן מעי(2) סבעה̈ אולאד פי כראבב(3) ועז̄ וגלאלי,
וכאן פיהם ולד̋(ן) צגיר, וגה[ה] יצ̇י̋ כאלהלאלי;
וקעו פי יד כאפר, לא יכ̇אף מן אללה אלעאלי.
יצלח לנא אד̇(4) בבינא טול אלא̈אם וא[ל] ליאלי(5)

---

1) Zur Erklärung des in קולי enthaltenen Pronomens, vergl. GK. Gramm. § 131 und CM. Arab. Gramm. § 504, Anmerkung a. 3 (عطف البيان).

2) Das gewöhnliche . . . כאן ל drückt zunächst einen geistigen, also bleibenden Besitz aus; dagegen bedeutet כאן מע ein Haben, dessen man (wie es hier eben der Fall ist) auch verlustig gehen kann (vergl. CM. Gramm. § 420 und Anm. a und § 424); übrigens ist hier, wo es sich um vernünftige Wesen handelt, das zunächst die selbständige Begleitung bezeichnende מע passender als das possessive ל.

3) Himjarisch für كِرام „Ehre“, s. Müller, Himj. Studien, in ZDMG. XXX, 704 (nach Praetorius und Ewald) und XXXVII, 346, Note 3; vergl. auch das himj. מחרב für مُحرم „Heiligthum“, Praetorius, Himj. Studien in derselben Zs. XXVI, 423. (Dass man himj. Spuren in Yemen und nur dort zu suchen hat, hat schon Maltzan nachgewiesen, ibid. XXV, 196. 200.)

4) S. Uebersetzung, wörtlich: „Es wird der Pflicht gemäss sein, haben wir Tag und Nacht geweint.“ إِذًا und das davon abgekürzte إِذْ von Zamahšarî, Mufasal (ed. Broch) p. 67 f., als Adverbien der Zeit betrachtet, werden in der Poesie auch als Bedingungsartikel verwendet: إِذًا wird mit dem Impf., إِذْ mit dem Perf. construiert. Vergl. Trumpp, Der Bedingungssatz im Arab., Cap. 3 (S. 418) und Beiträge zur Uebersetzung des Mufasal § 203 (S. 804 f.). Es ist auch zu beachten, dass ibn Tibon in seiner Uebersetzung des כוזרי von Juda Halevy immer אד̇א mit כאשר oder . . . כְּשֶׁ und אד̇ mit מפני übersetzt.

5) Statt وَاللَّيَالِي (ebenso Str. 17, 5 und 27, 4); ل des Artikels wird hier, weil nicht ausgesprochen, auch nicht geschrieben. (Nach Fleischer, ZDMG. XVIII, 331, wird bloss א statt אל Artikel geschrieben und nach K. Beg, Journal Asiatique 1843, S. 381 ff. ist א sogar ursprünglicher als אל, für den Artikel.)

2. קיסר, מלך אלרום, אסתיסרהם וקאל אעברו מעבודי;
אתקד̄ם : יא כביר, יא כאפר, יא יהודי,
כׄן אעבד למעבודי, ולא תציר מדׄבוח ממדודי.[6]
לא תטיע כלאם גהלך, ולא תכׄאלף מקצודי.
אִן כאלפת, יא וילך,[7] תקע[8] כאלטיר פי אלעלאלי.[9]

3. נאובהו באׄפצ(א)ח לסאן : אסמע לי יא סלט(א)ן!
ליס אקלּ[10]. מן דׄאלך! גׄדא תציר פי אלאכׄפא(ן,[11]
לא מעבוד ינפעך — ולא דרהם — ולא אנסאן.[12]
קאל, אקתלו הדׄא אלכאפר פי דׄמּתי ופי חלאלי.

4. אכׄדׄו הדׄא אלמסכין וגרגרוה, וכתפוה אלא ורא.
וסלבו תׄיאבה, ולקחוה פי אלחפרא,
וגאבו אמּה תנצׄר הדׄא אלעדׄב[13] אלעברה̈;
והו יזעק, יא אמּי אחמלי, וכוני צאברה̈,
א(י)ן אלעזּ אלדי כאן לנא, יא אמּי, ואלדלאלי[14].

5. גאבו אלתׄאני יבכי, ודמעהו יגרי טופאן,
וקלבה קוי במול(א)הו, הו כׄאלק כל אנסאן.

---

[6] ממדוד ist إضاف بيانيّة zu מדׄבוח; das Jod ist also blossGenitivzeichen.

[7] Zusammengesetzt aus וי und לך (ebenso im Syr.); s. Bilkis in Socins Chrestom. (in sr. arab. Gramm.) S. 51, Zeile 15 und Wb. Freytag.

[8] Es ist nicht nothwendig, wenn nach إن der Bedingungssatz als erster, der bedingte als zweiter folgt, beide mit Perf. zu construieren (CM. § 372); der zweite Satz kann auch (was sogar logischer ist) im Apocop. oder Indic. stehen (s. Trumpp, Der Bedingungssatz im Arab. 1881, S. 370, 372 - c und ad c). Ebenso finden wir אִם im Hebr. mit Impf. mit oder ohne ו (s. die Bsp. in GK., Gr. § 159 n b und d).

[9] Nämlich פי حال אלעלאל (zu dieser Form vergl. vielleicht CM. § 202 Anmerkung).

[10] Elativ von قَليل, „gering“, Derivat von قلّ „leicht, gering sein“.

[11] Plural von كَفَن „Leichentuch“, im Vulgärarab. für „Sarg, Grab“ gebraucht (s. „Grab“ in Wm. Wb. II).

[12] ולא אנסאן steht als Gegensatz zu ך von ינפעך, dagegen ist ולא דרהם eingeschoben, um die Emphase der beiden anderen ולא auszudrücken (vergl. ولم يبق معها ولا درهم, 1001 Nacht, 2. Auflage Bulaq I 226 und CM. Gr. §§ 520 und 525 Anmerkung).

[13] Nach den Wbb. bedeuten bloss der II. und der III. Stamm „strafen“ (der I. „süss sein“); demnach ist עדׄאב zu corrigieren (siehe jedoch Wahrm., Vulgärarab. Gespräche, Giessen 1861, S. 150, col. 2 „quälen, عذب“ ohne Tesdid; ebenso Fleischer, ZDMG. I. 156).

[14] Siehe Uebersetzung, nämlich עז אלדלאל „die Ehre der Vertraulichkeit Gottes“ (daher Jod des Genitivs), hier: das Vertrauen, dass wir die Versuchung bestehen werden, verbunden durch واو المعيّة.

מסכוהו ארבעה̈[15] וקד̄מוה קבאל אלצלטאן,
וקאל: יא ולד, טיע לי וקם אעבד הד̇א אלצלטאן,
ולא תתב̄ע כלאם גהלך, ולא תטיע אל̄א אלג̇הלי.
6. גאובהו: יא מלך, לא תטיל פי כלאמך!

ואי̄ש אנת, יא תעים[16] ואי̄ש הו מקאמך!
ג̇ד̇א תרמא ותפנא,[17] אנת וגמיע אצנאמך,
ויפנו גמיע אמואלך, ותבט̇ל גמיע אחכאמך.
קאל אקתלו הד̇א אלכאפר פי ד̇מ̄תי ופי חלאלי.
7. מסכו הד̇א אלולד ודבחוה, והי[18] פי חגר אמ̄ה.
והי תזעק: יא ולדי! ואלא צטרהא[19] תלמ̄ה.
ותרמי נפסהא אלא וטא, והי תמרמג[20] פי דמה,
ולא וגדת מ̇ן יא̇נס להא, ואלא חצ̇נהא תצמ̄ה.
ותקול „אחזני, ווידו בכא“ עלא בכ[א]תי[21] ואחואלי!
8. גאבו אלת̇אלת̇ מהתך, וכאנת דמועא סאילה̈;
פקאל: יא ולד, טיע לי פי פרד מסאלה̈.[22]
כ̇ן טאיע למעבודי, תכון אי̄אמך טאילה̈
ואעליך דרגה̈ עאליה̈, ותציר ידך טאילה̈.[23]
טיע לי ואסמע תעלא עלא אלעלאלי[24].

---

15) In der Femininform ארבעה̈ liegt virtuell das zu ergänzende רגאל „Männer“ (vergl. CM. § 317 und § 471,2).

16) Intensives Verbaladjectiv des Verbum تَعِسَ „untergehen“ (s. CM. § 233 Anmerkung a).

17) Impf. pass. I. فنى „verschwinden, sterben“.

18) Das Fem. הי bezieht sich auf die in ד̇בחוה enthaltene Thätigkeit: ד̇בחה̈; bezöge es sich auf ולד, so würde והו masc. nach ודבחוה stehen.

19) Für צדרהא vergl. Vollers, ZDMG. XLI, 375 und Fleischer, Jüd.-arab. aus Magreb, ZDMG. XVIII, 335, wo auch umgekehrt ד für ט steht.

20) Quadrilit. I (تَفَعْفَلَ) von مرج „sich wälzen“ (Vollers, ZDMG. L. 648), dann ist והי: die Frau; oder „mischen“ und והי: der Boden.

21) Die Hs. hat בכ̇תי, wohl Fem.-Bildung von بُكَا, statt بُكَاةٌ oder بُكَاتى (vergl. CM. Gr. § 6 Anm. und die Vorbemerkung hier).

22) Bis jetzt hat der Tyrann zwei Forderungen gestellt: die Verehrung des Götzenbildes und die Verleugnung des jüdischen Glaubens (vergl. Str. 2, Vers 3. 4 und Str. 5, V. 4. 5), jetzt begnügt er sich mit der Verehrung des Götzenbildes und verzichtet auf das Uebrige.

23) Das erste טאילה̈ kann zu איאם pl. fractus, ebenso wie das vorhergehende Verbum תכון, auch im sing. fem. stehen (s. CM. Gr. § 508 und § 517, 1); das zweite טאילה̈ ist Adj. fem. zu יד (fem., CM. Gramm. § 288. I. Anm. c).

24) = تَعْلَا عَلَى ٱلْعِلَلِ; man vergleiche den bekannten jüd. religionsphilosophischen Ausdruck von Gott נעלה על כל העלות, „er ist erhaben über

9. נאובהו באפ̇צ(א)ח לסאן, אנצת לי יא צלטאן, ואסמע.
מעבודך צנע(ת)[ה̈] אנסאן, אד̇ן להו לם יסמע,
פם להו לם ינטק, עינין להו לם יקשע 25),
א̇ידי להו לם ימסך, רגלין להו לם ירצע.
מת̇לך מת̇ל מעבודך, ג̇רא תציר פי שעאלי.

10. חכ̇ם עליה באלקתל, וקאל עי(י)ט באלמשאעלי 26)
כ̇דו להד̇א אלולד ועד̇בוה, ומן לחמה̇ אשוי ואקלי,
האד̇א מכ̇אלף מד̇הבי ודאים 27) לסאנה̇ יעלי.
אסתחקר במעבודי ואסתהזא 28) בפעאלי;
האת לי דמה עאגלין 29) מן ג̇יר אמהאלי!

11. אכ̇ד̇ו הד̇א אלמסכין ופרפרוה, ומן ראסה סלכ̇ו,
וקטעו ידיה̇ ורגליה̇ ולקחוה̇ פי ריח אכ̇וה 30),
בעד קד אתלפוה 31) וארמוה פי ריח אכ̇ותה̇,
ואמה בעין תנצ̇ר, ואליהא שלוה, וגאבוה, 32)

---

alle Causalitäten“, d. h. es war keine Ursache zu seinem Entstehen und es kann daher keine Ursache ihn ändern (auch נעלה מעל כל הסבות, was dieselbe Bedeutung hat). Hier ist gemeint: Kein neues Ereignis wird imstande sein, deine gute Lage zu ändern.

25) Siehe Art. „Sehen“ in Wahrm. Wb. II. und vergleiche Ps. 115 5 ff. איד statt יד finden wir schon im 8. Jahrhundert (ZDMG. I. 156).

26) عيط schreien, mit ب (للتَعْدِيَة) jemanden rufen und ihn herbeibringen (s. CM. § 423 b und Anm. d.). משאעל, pl. (im Genitiv) von مُشْعِل (Partic. activ. IV.), „die das Feuer anzünden“. Zum Sinne siehe II Makk. 7, 3. 4.

27) Wahrm. in seiner Gramm. (dritte Auflage § 17) zählt dieses Wort unter diejenigen, bei welchen sich im Neuarab. die Nunation erhalten hat (s. auch Wallin, in der ZDMG. VI, 199 und Spitta Beys Gramm. § 19 b und § 85, 20). Es scheint jedoch aus unserer Stelle, wo ודאים ohne die Endung אן oder ן geschrieben ist (vergl. Vorbemerkung) hervorzugehen, dass dies nicht als allgemeine Regel gelten kann.

28) Wohl אסתהזא mit ה (X. von هزأ) „verspotten“.

29) Es ist Partic. activ. I. im plur. und steht als حال im Accusativ. Zu האת s. CM. Gramm. § 409, 3 und Spitta Beys Gramm. § 107, 6.

30) Dual (weil bis jetzt zwei Brüder hingerichtet sind) mit Verlust des ן vor dem Suff. (CM. § 314).

31) בעד, um die rein temporale Aufeinanderfolge beider Handlungen (לקחוה und אתלפוה) zu bezeichnen, und so anzudeuten, dass קד אתלפוה nicht mit Plusquamperf. zu übersetzen sei (vergl. Freund, Die Zeitsätze im Arab. S. 81).

32) In dem ו von وَإِلَيْهَا liegt virtuell (wie in فَآءُ ٱلجزآءِ vergl. CM. Gr. § 549, 1) إِذَا المفاجاءة. Ueber ו = ف s. Vorbemerkung.

והי תזעק ותקול: לא סלא עלא רגאלי! 33)

12. גאבו אלראבע מסכין וקלבה כ̇איף מכסור
וקאל, יא ולד, טיע לי ולא תכ̇אלף אלאמור
אד̇א אכ̇ותך כיף צארו: הם מאתו מן ג̇יר קבור;
טיע לי, ולא תכ̇אלף פי אלכ̇יר ותפור 34),
ואבני לך קצור עאלי̇ה̈, ולא תצ̇יע מן באלי. 35)

13. נטק אלולד וקאל: יא כיף עלי כלאמך 36)!
עלינא נקבל חכם אלאהנא, נמות ג̇מיע באחכאמך,
מן כת̇ר 37) אלבטא. זאד עלינא; וארמאנא 38) קבאלך.
מקבול, ולא נטיע לך ולא נעבד אצנאמך.
עלינא נקבל חכם אלאהנא, הו עאלי עלא כל עאלי.

14. חכם אלמלך וקאל, אקתלוה קתלת(?) שניעה̈.
לקחוה פי חג̇ר אמה̇, והי צאטנה̈ מטיעה̈ 39).
קתלו הד̇א אלמסכין, והיא־שאכ̇צה̈ ופג̇יעה̈ —
ותנצ̇רה, ותתחסר, ותזעק יא ולדי.

15. ואמא אלכ̇אמס: גאבוה, והו יזעק בחרקה̈:
„יא אמי, להד̇א אצ̇בר יחכם רבי באלפרקה̈,
עלינא אלסבעה̈ אג̇מעין קצ̇א רבי באלמשקה̈!“

---

33) עלא vertritt die Stelle von عَنْ, und رِجَال (ist auch sing., ZDMG. V. 7) steht hier im Sinne von: vir oppositus fem. (Freytag Wb.).

34) Der Form nach med. ו „sich aufregen“; demnach wird die Negativpartikel לא vor תכ̇אלף durch das präfigierte Wav (المعيّة) auch dieses Verb regieren: „übertritt nicht das Gute und brause nicht auf.“ Es scheint mir jedoch, dass hier قَرّ (med. gem.) „gerettet werden“ Impf. u (Wb. i., s. jedoch in שער התקופות: ויקול „in geringer Menge sein“ von يَقِلّ, قَلّ) vorliegt, worauf das ו nach פ deutet; dann leitet das präf. ו in ותפר den Nachsatz ein: „so wirst du gerettet werden“.

35) = «مِن بَلَاء» s. Uebersetzung, wörtlich: „und wirst nicht zugrunde gehen infolge des Unglückes“ (من للتعليل CM. § 415, 3).

36) كِيف عَلَى = أَقْطَعْ عَنْ „breche ab Deine Worte“ (Wm. Wb.), oder ist es persisch على كلامك حيف „Schade um deine Worte.“

37) Wörtlich: „Wir sterben lieber infolge der vielen Leiden“, was man frei übersetzen kann: „als dass wir die vielen Leiden über uns ergehen lassen“.

38) Statt וארמינא, weil vor Pronominalsuff. (Wm. Gr. Nr. 136); übrigens kommt es so schon im class. Arab. vor (CM. § 190, 5).

39) Wohl سَاطِنَة fem. von سَاطٍ, indem die Nunation zum Stamme genommen ist (vergl. vielleicht Socin, Göttinger Gelehrte. Anzeigen 1895, 2 S. 128) „wüthend, angreitend“, als Ursache zu מטיעה. Wäre es fem. (von سطن = firma fuit oder cum vehementia insultavit), so würde hier: ומטיעה̈ mit ו („endlich musste sie sich fügen“) zu erwarten sein.

„הד̇א חכם אלאהנא" – וקאלת, והי מחתרקה̈ – (40

„אלחכם לה פי מא ישא (41, עאלם גמיע אלאפעאלי.

16. וקף אלולד קד̇אמהו וקאל „יא ולד, בין אעלמך,

„מעבודי ינפעך ויג̇ליך מן המך."

גאובהו בהד̇א אלכלאם: לא תסתעין באצנאמך;

ג̇רא תפנא מן אלדניא, ימחא רסאמך,

מת̇לך מת̇ל מעבודך, נ̇רא אלנארפיך (42 שעילי.

17. ואמא אלמלך, קאם וארתצ̇א וקאל: פיהם מא אנא ראגע?

לא בד̇ מא אפניהם, לם פיהם אחד לי טאיע. (43

אכ̇רו הד̇א אלמסכין ועד̇בוה, וצאר לחמה מתואגע.

מן כת̇ר אלעד̇ב, צאר מסכין יומין ולילה̈ יגאוע.

וצאר פי אלשמס מתלקח, יומין כאמלין באליאלא. (44

18. גאבו אלסאדם מצ̇רוב, והו פי אלחדיד מקפל.

ולמא ראא אלצנם, צאר וגהה יתנפל.

וקאל לא תזיד פי אלכלאם, יכפא לך תתפג̇ל; (45

נמות, ולא נכ̇אלף קול אלאלאה אלעאלי.

19. זעק אלמלך וקאל, אקתלוה, וכלו אמה תנצ̇ר. –

ד̇בחוה מן אלוריד, והי – שאכ̇צה̈ בתנצ̇ר –

ותרמי נפסהא אלא וטא. – ולא להא קלב יצבר –

פסאל אלדמוע, דמא מן עיונהא ביקטר. (46

ועלא אלולד תתחסר, ותזעק יא ולדי.

---

40) והי מחתרקה̈ dient als Gegensatz zu והו יזעק בחרוקה̈: in demselben Zustand (d. i. zähneknirschend), in welchem der Sohn Fragen gegen Gott richtet, will sie Gottes Urtheil vertheidigen.

41) Siehe Uebersetzung, wörtlich: Dem das Urtheilen gehört, sowie es wünscht (يَشَآءُ) der Wisser aller Dinge (Gott).

42) נארפיך scheint zusammengesetzt von arab. نار „Feuer" (med. ו) und persisch پیک arab. فيج (vergl. Vollers, ZDMG. L. 616 und 618: arab. ف vertritt persisch پ und ج pers. گ, und Maltzan ibid. XXVII. 244, s. auch Nöldeke, Mand. Gramm. S. 38 und Anm. 2) „schnell", also etwas, wodurch man schnell Feuer machen kann, „Schnellzünder". Oder ist vielleicht נאר med. Hamza, und synonym mit פיך?

43) Siehe Uebersetzung, wörtlich: „es ist nicht einer unter ihnen, von dem ich sagen könnte: „er wird mir gehorchen" (أَحَّدَ, unum esse dixit, Freytag).

44) Statt بالليال (vergl. Anmerkung 5); dagegen ist, wie Reim und Construction zeigen (Genitiv zu ב, siehe jedoch Fleischer, ZDMG. XX. 611) das א am Ende in Jod zu corrigieren.

45) Quadrilit., des Reimes wegen, durch Nachsetzung des ל zum Stamme (ثفج „sich albern und dumm zeigen"); vergl. CM. Gr. § 70b.

46) Zur Bedeutung der Präformative von בתנצר und ביקטר siehe besonders Spitta Bey Gr. § 93c, Wahrm. Gr. Nr. 136 und Nöldeke ZDMG. XLVII, 98 Anmerkung und vergl. das himjarische בתקדם, (Praetorius, ZDMG. XXVI, 747). יצבר ist wohl (wie der Reim zeigt) in יבצר zu corrigieren

20. נאבו אלסאבע מקי̄(י)ד, וכאן עמרה ת̇לאת̇ סנין.(47)
עאקל פציח מן יומה, וכאן שבההו מן אלצאלחין.
והו יבכי בדמע(ן) נ̇זיר,(48) ויקול רב̇י רב אלעאלמין!
ואמ̇ה וראה̄ תתעט̄ף,(49) והי תזעק בצות̇(ן) חנין:
יא עזיר, לא תטיע להם ולא יג̇ר̄ך אלאקואלי!

21. תעאל יא צג̇יר, אסמע וכן טאיע לכלאמי,
לא תכ̇אלף אמרי, למעבודי ואצנאמי;
וזיר פי אלמלך לם לך ינצ̇(י)ר,(50) ואנעלך אמאמי.
אלכל יציר מן קסמך: אלסלאח ואלאמואלי.(51)

23. נא(בו)[וב]הו, יא צ̇אלם, אנת ת̇כ̇אף מן אלמכ̇לוק,
תתרך אללה אלבאקי, עאלם גמיע אלעאלם
וכ̇[א]לק כל אלכ̇לק, עאלם מן פוק אלאופאק.(52)
כיף תדעיני נעבד צנם, לם לה לד̈ה ולא דוק!(53)
יא חזני עלא מעקולך, תארך צאיע מן באלי!(54)

24. פקאל, יא ולד, טיע לי פי כל מא אקול לך.
ארמי כ̇אתמי בין עסאכרי, חד̇א. אלמעבוד ארמיה לך,

---

47) סנין ist eine Nebenform als Plural zu سنة (CM. § 300 Anmerkung c) fem., daher ثلاث masc. Die drei Jahre, welche nach II Makk. 7, 28 als Säugedauer bezeichnet werden, was aber nach den Rabbinen unmöglich ist (s. die Stelle Ketuboth 60 a, in der Vorbemerkung zu אומללה), sind hier nach Midr. R. Echa als Alter des Kindes angegeben und die Säugedauer auf zwei Jahre herabgesetzt.

48) דמע lässt ein Nomen unit. دمعة von sich bilden, צות (im folgenden Vers) bildet einen Pl. fractus أصوات; es sind also beide Diptota, daher die Endung אן als Genitiv zu ـِ. Dagegen sind die Adjj. נזיר und חנין Intensivformen ohne ausdrückliche Nunation.

49) مطاوع des II. Stammes, also: in se complicavit, inflexa fuit. So ist עטף auch in einigen Bibelstellen zu verstehen.

50) نظر Impf. i (worauf ' hier andeutet) inspexit; vergl. ناظ = وازر „Minister".

51) S. Uebersetzung; es kann auch übersetzt werden: „es hängt ganz von deinem jetzigen Entschluss ab; entweder das Schwert (ermordet werden) oder [du bekommst] Vermögen.

52) Superl. (Elativ mit ال) von وفق „Genüge" (oder ist es vielleicht Pluralform? vergl. CM. § 302, 14 b). In der Verseintheilung scheint ein Schreibfehler vorzuliegen; logischer und dem Reime entsprechender wäre: תתרך אללה אלבאקי כ̇אלק כל אלכ̇לק als Vers 2 und עאלם גמיע אלעאלם עאלם מן פוק אלאופאק als Vers 3 zu setzen.

53) דוק und לד̈ה sind Synonyma zur Bezeichnung des Geschmackssinnes. Zum Sinne vergl. Ps. 115, 6.

54) תארך ist صفة zu מעקול. Im Deutschen wird man im Gegentheil das Herz bedauern, welches vom Verstande verlassen ist.

טאתי ותותלי 55) תעו(א)ץ גמיע כל אהלך 56);
ואן כאלפת ולא תטיע, חקיק, תקתל ותהלך;
אכואתך הם כברו ופרחו, ואנת צגיר וגאהלי 57).

25. נטק וקאל לאלמלך. סם פי אלפרג תטמע 58);
נעבד צנם לם יצר ולם ינפע.
מעבודך חגאר וכשב, ארנין להו לם יסמע,
ידין להו לם ימסך, עינין 59) להו לם יקשע,
לא חארכה ולא מנפע, לא ימשי ולא יסרע.
מתלך מתל מעבודך, נדא אלנארפיך שעילי.

26. קאל אלמלך לאלכדאם, האתו חנה קדאמי.
„יא חנה, כדי אבנך, עסא יטיע לאצנאמי,
„תעישי אנת מעא ולדך, ולם יכאלף כלאמי;
„אנעלה ויר, יחכם גמיע אחכאמי.
„יא חנה, כדי ואתכלפי בה יכפא נאזע ואקואלי“.

27. רדת נואב לאלמלך אגמעני ב[א]לאולדי 60).
יא עורי ארא 61) מא כנת פי אחשאי, סבעת אשהר, יא ולדי;
רביתך ואגדיתך ואסקיתך מן דרי (דדי?),
נהאר מעא ליל, סנתין כאמלין באליאלי.

---

55) طاتى Imperativ III. von طتو gehen (vergl. طاء √طوء); תותלי ist wohl zusammengesetzt aus תות Impft. IV von أتى mit Weglassung des Stamm-Jod (vergl. Imperativ I تِ) und לי, vergl. ויִלך (Str. 2, 1) und קאלתלהם st. קאלת להם (Fleischer in der ZDMG. XVIII, 331). — So stimmt diese Strophe mit Midr. Echa, woher dieses entnommen ist, fast wörtlich überein. — תעואץ ist Pass. der V. Form von عوض; das א dient hier also bloss als Vocalzeichen für a.

56) Siehe Uebersetzung; vielleicht ist גהלך zu corrigieren, was einen besseren Sinn gibt: „dann wird diese Folgeleistung ersetzen dein bisheriges Unwissen.“

57) Für meine Uebersetzung bürgt die hier zugrunde liegende Stelle in Midr. Echa, welche lautet: אמר לו: אחיך שבעו ימים ושבעו חיים וראו טובה, ואת קטן לא שבעת ימים ולא שבעת חיים ולא ראית טוב בעולם. השתחוה לצלם ואעשה בך טובות. Dagegen nach der in מתנת כהונה citierten Lesart, wonach der Tyrann ihm einredet: „deine Brüder haben mir bereits Folge geleistet“, wird hier zu übersetzen sein: „Deine Brüder sind älter (also überlegener) und liessen sich [meine Forderung] gefallen, und du bist jünger und willst doch davon nicht wissen“.

58) Siehe Uebersetzung. Es kann auch übersetzt werden: „Du begehrst Gift zu [deiner] „Ergötzung“.

59) Zu der Dualendung ـين statt ان siehe Wahrm. Gramm. Nr. 65.

60) Der Sinn ist hier nach II. Makk. 7, 26 zu ergänzen, denn der folgende Vers ist nicht mehr an den König, sondern an das Kind gerichtet. Das א habe ich hier eingeschoben nach Str. 1.3, 4. 5 und 10. 1 (s. jedoch Spitta Bey § 5 a).

61) عزرى „célibataire, garçon“ (Hélot, Dictionaire de poche), wohl von Eltern zu ihren Kindern gesagt: „meine Stütze“.

28. מגד אלמלך אלבאקי, עאלם גמיע אלאסראר,
כאלק אלסמאות ואלאראצי ואלכצור ואלאקפאלי,
כאלק אלגאן ואלאנסאן ואלגבאל ואלבחארי,
סבח קדרת אלאהך, הו עאלי עלא כל עאלי.

29. גאובהא, יא אמי אתרכיני ארוח להם,
יפעלו פייא קצדהם ולא נעבד מעבוראתהם.
לא נטיע לכלאמהם, ולא אצר[62] לאצנאמהם
אנא אעז מן אבו[א]תי קולי עלי קולהם:[63]
אלאה אלסמא. הו עאלם גמיע אלפעאלי.

30. צמתהו אלי צדרהא והי תבכי ותקול:
יא ולדי, יא כבדי, חכם רבך מקבול,
ומקאמכם מע אב[ה]אתכם אהל אלדין ואלמעקול,
אלדי[64] בלגו אלמאמור, הם אבראהם, יצחאק ויעקוב;
אלחכם להו פי מא שא. עאל פוק כל עאלי.[65]

31. אכדוה מנהא, והי תבכי ותזעק יא זגירי[66]
כיף טבי וכיף עמלי[67] ואיש הו תדבירי

ארא entspricht dem im Altarab. als Satzanfang gebrauchten اعلم (ZDMG. V. 17) und ist Imperativ von رأى statt رَ (ZDMG. XXXIII, 228, maltesische Mundart; vergl. auch Spitta Bey Gr. § 86, 3 f. und Vollers in ZDMG. XLI, 390), womit sich auch اتريك (sic) von Wallin in ZDMG. VI, 212 erklären liesse: „siehe doch“; vergl. Spitta Bey § 91, 8 a. ما ist die gewöhnliche Partikel der Verwunderung, zuweilen wird noch يا vorgesetzt (ZDMG. V. 9).

62) √نظر mit Assimilation des ن in ظ (jedoch ohne Tesdid, siehe allgemeine Vorbemerkung). Oder ist es vielleicht ضرّ IV „sich nähern“?

63) Nach der Midrasch-Stelle, wo der König sagt: ראה אחיך הרוגים לפניך, also das Kind nicht betrügt (vergl. II Makk. 7, 36), sagt das Kind hier, dass es dieselben Worte, die seine Brüder gesagt haben, noch lauter schreien werde; dagegen nach der in Bemerkung 57 erwähnten anderen Lesart ist hier zu übersetzen: „meine Ueberzeugung (keine Götzen anzubeten) ist höher als die meiner Brüder, nämlich: אלאה אלסמא etc.

64) Vergl. Praetorius ZDMG. XXXIV, 219: الذى im Himjar. und آلى (abgekürzte Form von الذى), wonach es für sämmtliche Genera und Numeri gebraucht wird; ebenso ist es mit هاك und ذاك in einigen Gegenden, Wallin ZDMG. VI 202.

65) Dieser, um den Reim auf لى zu schliessen, an dem Strophenende stehende Vers ist صلة zu חכם רבך von Vers 1 חכם רבך מקבול, אלחכם להו etc.

66) Wohl für صغير als Gegensatz zu כביר (s. Vers 3), nach dem Hebr. und Aram. das einzige Wort, wo ص wie ז in Aegypten ausgesprochen wird (Spitta Bey, Gr. S. 19).

67) Siehe Uebersetzung; vergl. übrigens ואת עמלנו, אלו הבנים in der Hagada zu Pessach.

יא מולאי לא בקי לא כביר ולא זגירי.
חסרני אלזמאן פיהם, וכֿאב מני אלאֿמולי[68].

32. דֿבחו אלולד פֿי חֿגרהא, והי תנצֿר בעינהא,
וקעת עלֿיה ואנכֿפת, טלֿעת אלא מולא רוחהא.
מאתת אלא מא נדֿא להא עלא גמע אולאדהא. —
סבחאן מֻן הדא[69] רצֿאהֿ עלא גמיע אלפעאלי.

33. וצות אנסמע מֻן אלסמא. יא בכתבי, (?)[70] יא חנה,
אנתי ואולדך גמיע, מפתוח לכם אלגנהֿ
וען קריב יבני קדסנא ונרגע פיה כמא כֿנא,
ויציר אלינא אליהו סריע מעא סלימאן אבן דאוד אלכאמלי.

---

[68] Es fehlt der diakritische Punkt über כ, weshalb es eigentlich als ك zu nehmen wäre; es ist jedoch der Ausdruck خَابَ أَمَلُهُ (seine Hoffnung täuschen) so bekannt, dass man wohl den Punkt setzen darf.

[69] Zu هذا, statt هذه oder هذى fem., vergl. Anmerkung 64.

[70] In der Hs. steht בֿכֿתבֿי, was keinen Sinn gibt; es muss in בכתבי (بِكُتُبِ) corrigiert werden: ein Schwur (بِ للقسم) bei den fünf Büchern Moses.

Uebersetzung.

Höret meine Stimme, mich, Channa, und sehet, was mir
begegnet ist!
Ich hatte sieben Kinder, in Ehren, Kraft und Erhabenheit;
Unter ihnen war das jüngste Kind, sein Gesicht leuchtete wie der Halbmond.
Sie fielen in die Hand eines Ungläubigen, der den erhabenen Gott
nicht fürchtet,
Es ist passend für uns, wenn wir weinen die ganzen Tage und die
ganzen Nächte.

Cäsar, der König von Rom, hielt sie für gefügig und sprach:
„Betet an mein Götzenbild!
Tritt vor, o Aeltester, o Ungläubiger, o Jude!
Du sollst anbeten mein Götzenbild, damit du nicht ein hingestrecktes
Opfer werdest.
Folge nicht deinen unwissenden Phrasen und übertritt nicht meinen
Wunsch;
Widersprichst du ihm, weh dir, du fällst wie ein schwacher Vogel.“

Er aber antwortete ihm in einem sehr deutlichen Ausdrucke:
„Höre mich, o Sultan!
Es gibt nichts Geringeres als dies! Morgen kommst du in die
Leichentücher;
Da wird das Götzenbild weder dir vonnutzen sein — nicht einmal
[soviel wie] ein Dirham — noch [sonst] jemandem.“
Er befahl: „Tödtet diesen Ungläubigen auf meine Verantwortung und
Erlaubnis.“

Sie ergreifen diesen Armen, zerren ihn und fesseln ihn am Rücken.
Sie ziehen ihm seine Kleider ab und werfen ihn in eine Grube.
Hierauf brachten sie seine Mutter, dass sie sehe diese exemplarische Strafe.
Er aber schreit: „O Mutter, ertrage und sei geduldig,
Wenn eine solche Ehre des [göttlichen] Vertrauens, o Mutter, uns zutheil wird!“
Sie brachten den zweiten; er weint und seine Thränen fliessen in Strömen,
Sein Herz aber hält fest an seinem Herrn, dem Schöpfer aller Menschen.
Es ergreifen ihn vier Männer und befördern ihn vor den Sultan,
Und er sagt: „O Kind, gehorche mir, mache dich auf anzubeten dieses Götzenbild,
Suche nicht zu folgen deinen heidnischen Dogmen; gehorche nur meiner Unwissenheit!“
Er aber antwortete ihm: „O König, halte dich nicht lange auf mit deinem Gespräch!
Was bist du denn, o Vergänglicher, und was ist denn deine Stellung?
Morgen wirst du niedergeworfen, verschwindest du sammt allen deinen Götzenbildern;
Es verschwinden all deine Schätze und abgeschafft werden all deine Einrichtungen.“
Er befahl: „Tödtet diesen Ungläubigen auf meine Verantwortung und Erlaubnis!‘
Sie ergreifen den Knaben und schlachten ihn, und dies war im Schosse seiner Mutter,
Und sie schrie: „O mein Kind!“ und zieht ihn an ihre Brust.
Dann wirft sie sich auf den weichen Boden, indem sie sich wälzte in seinem Blute;
Und sie fand niemand, der ihr vertraut wäre, dass sie ihn in ihren Schoss nehme;
Und sie ruft aus: „Trauert und mehret das Weinen über mein Weinen und über meine Zustände!“
Sie bringen den dritten entblösst, und seine Thränen flossen;
Und er sagte: „O Kind, gehorche mir in einem Theile der Bitte,
Sei gehorsam meinem Götzenbilde, so werden deine Tage lang sein.
Ich erhebe dich zu einer hohen Stufe, deine Hand wird Grosses erschaffen.
Gehorche mir und höre, so wirst du enthoben sein allen Zufälligkeiten.“
Er aber antwortete mit einer beredten Zunge: „Merke auf, o Sultan und höre mich!
Dein Götzenbild ist Werk eines Menschen, Ohren hat es und hört nicht,
Es hat einen Mund und spricht nicht, Augen hat es und sieht nicht,
Es hat Hände und greift nicht, Füsse hat es und kann nicht stehen.“
Er befahl ihn zu tödten und sagte: „Ruft herbei die Heizer!
Ergreifet diesen Jüngling und foltert ihn! Sein Fleisch will ich braten und brennen,

Diesen Gegner des Glaubens, dessen Zunge noch immer hochfahrend ist;
Er verachtet mein Götzenbild und spottet meiner Anordnungen.
Bringt her sein Blut, schnell, ohne Aufschub!“
Sie ergreifen diesen Armen, schreien ihn an und häuten seinen Kopf ab.
Sie hauen seine Hände und Füsse ab, und werfen dies zur Seite seiner beiden Brüder.
Dann verderben sie ihn [selbst] und werfen ihn [ebenfalls] zur Seite seiner Brüder,
Und seine Mutter erhebt die Augen, und neben ihr ist sein Körper — sie brachten ihn —
Und sie schreit und sagt: „Nicht einmal Männer könnten es ertragen.“
Sie bringen den vierten Armen, sein Herz war furchtsam, gebrochen.
Und er sagte: „O Kind, gehorche mir und widersprich nicht den Befehlen.
Siehe deine Brüder, wozu sie geworden sind: sie starben, ohne begraben zu werden.
Gehorche mir, übertritt nicht das Gute, so wirst du gerettet werden.
Ich baue dir hohe Paläste — und gehe nicht elend zugrunde.“
Das Kind aber sprach und sagte: „Spare deine Worte!
Wir nehmen das Urtheil Gottes über uns an; wir sterben [lieber] allesammt auf deine Anordnung,
Ehe wir viele langsame Martern erdulden, die sich über uns häufen; wirf uns nur nieder vor dir,
Es ist [uns] recht! Wir gehorchen dir nicht und beten dein Götzenbild nicht an!
Wir nehmen an das Urtheil Gottes, der erhaben ist über alle Erhabenen.“
Der König sprach das Urtheil und sagte: „Tödtet ihn auf eine sehr schändliche Weise!“
Sie warfen ihn nieder in den Schoss seiner Mutter, und sie, trotz wüthenden Widerstandes, musste sich fügen.
Sie tödteten diesen Armen, und sie, vor Erstaunen erstarrt und unglücklich —
Als sie es sah, wurde sie ermattet und schrie: „O mein Kind!“
Und was den fünften betrifft: sie brachten ihn, und er schreit, mit den Zähnen knirschend:
„O Mutter, zu einer so schweren Erduldung soll Gott verurtheilen eine Schar von Menschen,
Ueber uns alle sieben soll Gott das Unglück beschlossen haben?“
„Jawohl, das ist der Beschluss unseres Gottes“ — antwortete sie, [auch] mit den Zähnen knirschend —
„Dessen Rechtsprechen im Willen des Wissers aller Dinge begründet ist.“
Er liess vor sich hinstellen das Kind und sagte: „O Kind! verstehe doch, ich will dich belehren:
Mein Götzenbild wird dir vonnutzen sein und wird dir verscheuchen deinen Kummer.“
Er aber antwortete ihm mit diesen Worten: „Suche [auch] du keine Hilfe bei deinem Götzenbild!

Bald verschwindest du von der Welt, da werden deine Spuren verwischt werden,
Du wie dein Götzenbild werden bald Schnellzünder des Feuers sein.“
Der König nun beruhigte sich, indem er sagte: „Wozu soll ich es ihnen wiederholen?
Nichts anders ist möglich, als dass ich sie vernichte; es ist nicht ein einziger unter ihnen, der mir gehorche.“
Sie ergriffen diesen Unglücklichen, folterten ihn, so dass sein Körper schmerzleidend wurde.
Von den vielen Foltern lag der Arme zwei Tage und eine Nacht im Todeskampf,
Dann lag er ausgestreckt im Sonnenlicht zwei volle Tage mit der Nacht.
Da brachten sie den sechsten geschlagen und in Ketten gefesselt;
Als er aber das Bild sah, wendet' er sein Gesicht ab — er that noch mehr als seine Pflicht war —
Und sagte: „Sprich keine solchen Worte mehr, du hast schon genug dich albern gezeigt.
Wir sterben [lieber] und übertreten nicht das Wort des erhabenen Gottes.“
Der König schrie und sagte: „Tödtet ihn und drängt [durch Stossen] seine Mutter, sie soll [es] sehen.“
Da zerschnitten sie seine Halsader, und sie, die erschüttert wurde von dem Hinsehen,
Wirft sich auf den weichen Boden, da ihr Herz es nicht sehen kann,
Und ein Fluss Thränen wie Blut fliesst von ihren Augen.
Sie fällt über das Kind in Ohnmacht und schreit: „O mein Kind!“
Sie bringen den siebenten gefesselt, sein Alter war drei Jahre,
Klug, klarredend von Geburt an, er war den Rechtschaffenen gleich;
Er weint mit reichlichen Thränen und sagt: „O Gott, Herr der Welten!“
Seine Mutter hinter ihm krümmt sich zusammen und schreit mit wehklagender Stimme:
„O, Muthiger, gehorche ihnen nicht, es sollen dich [ihre] Versprechungen nicht täuschen.“
„Komm her, o Kleiner, höre und sei willfährig meinem Worte!
Uebertritt nicht meinen Befehl, bezüglich des von mir Verehrten und meines Götzenbildes.
Der Vezier im Reiche wird über dich keine Aufsicht haben, denn ich mache dich zu meinem Imam.
Alles soll sich ereignen nach deiner Bestimmung: Degen und Vermögen.“
Er aber antwortete ihm: „O Tyrann, du fürchtest dich vor Geschaffenem
Und verlässest den ewiglebenden Gott, den Weisen aller Weisen,
Den Schöpfer aller Geschöpfe, den, der über alles Genügen weise ist.
Wie forderst du mich auf, wir sollen anbeten ein Bild, das weder Genuss noch Geschmack besitzt!
O mein Bedauern über deinen Verstand, der ablässt und verloren geht aus [deinem] Herzen.“

Nun sagte er: „Merke nur auf, o Kind, auf alles, was ich dir sage.
Ich werfe meinen Siegelring unter meine Soldaten, dem Bild gegenüber werfe ich ihn dir hin,
Begib dich hin und bring' ihn mir, so wirst du als Ersatz gelten für deine ganze Familie;
Widersprichst du aber und gehorchest nicht, fürwahr, du wirst getödtet und wirst zugrunde gehen.
Deine Brüder waren älter und haben also auch Frohes genossen, du aber bist noch jung und weisst nichts [von der Freude].“

Er aber antwortete und sagte dem König: „Du bemühest dich, in einer Oeffnung ein Loch zu machen.
Wir sollten verehren ein Bild, welches weder schaden noch nützen kann?
Der von dir verehrte [Götze] ist aus Stein und Holz, Ohren hat er und hört nicht,
Er hat Hände und kann nicht greifen, Augen hat er und sieht nicht.
Er ist nichts Bewegliches und nützt nichts, da er weder langsam noch schnell laufen kann.
Du wie dein Götzenbild werden bald eine Feuerflamme wie Zunder werden.“

Der König befahl den Dienern: „Bringet Channa vor mich!
O Channa, nimm deinen Sohn, vielleicht wird er gehorchen meinem Bilde,
So wirst du mit deinem Kind gerettet werden und meinem Befehl wird nicht widersprochen sein.
Ich mache ihn zum Vezier, er soll sämmtliche Gerichtsurtheile sprechen.
O Channa, nimm [ihn] und gib dir Mühe mit ihm, dass er umkehre das Verderben und meine Worte.“
Sie antwortete dem König: „Bringe mich zusammen mit meinem Kinde“.
„O Junge, siehe, wie lange warst du in meinen Eingeweide, sieben Monate, o mein Kind!
Ich habe dich erzogen, ernährt, und habe dich gesäugt mit meiner Milch
Bei Tag und bei Nacht, zwei vollzählige Jahre mit den Nächten.

Ruhmreich ist der ewiglebende König, der Wisser aller Geheimnisse,
Der Schöpfer der Himmel und der Erde, der Kälten und der Dürren,
Der Schöpfer der Geister und Menschen, der Gebirge und der Meere.
Preisen kannst du nur deinen Gott, der erhaben ist über allem Erhabenen.“

Er aber antwortete: „Lass mich, o Mutter, ich will zu ihnen gehen,
Mögen sie an mir ihren Entschluss ausführen! — und wir verehren ihre Götzenbilder nicht,
Wir gehorchen nicht ihren Worten, ich will nicht einmal blicken auf ihre Götzen.
Ich bin noch stärker als meine Brüder, meine Fähigkeit zum Reden geht über die ihrige:
„Der Gott der Himmel weiss doch alle Handlungen.“

Sie drückte ihn an ihre Brust, während sie weinte und sagte:
„O mein Kind, o mein Herz, das Urteil Gottes ist [mir] angenehm,

— Eure Stätte ist neben euren Vätern, den Leuten der Frömmigkeit und der Vernunft,
Die das höchste Ziele erreicht haben: Abraham, Isaak und Jakob —
Dessen Urteil nach dem Willen des Erhabenen aller Erhabenen ist.“
Sie nahmen ihn von ihr weg, während sie weinte und schrie: „O mein Jüngster!
Wo ist mein Beistand, wo ist meine Fürsorge und wo sind meine Anordnungen!
O mein Gott, es ist nichts geblieben: weder der Aelteste noch mein Jüngster.
Die Zeit hat mich ihrer entblösst und hat mir meine Hoffnungen vereitelt!“
Sie schlachteten das Kind in ihrem Schoss, und sie sah es mit eigenen Augen;
Sie fiel nieder über ihm und athmete aus, liess ihren Geist zu Gott hinaufsteigen.
Sie starb auf demjenigen [Körper], der ihr theurer war als alle ihre [übrigen] Kinder.
Das Lobpreisen darüber ist angenehmer als alle [guten] Thaten.
Und eine Stimme lässt sich vom Himmel hören: O, bei den Gesetzbüchern, Channa,
Für dich und für alle deine Kinder, geöffnet ist für euch das Paradies.

*

Möge in Bälde unser Heiligthum erbaut werden,
Und mögen wir dahin zurückkehren, wie wir [dort] waren,
Möge zu uns kommen Elia schnell mit Salomon,
Dem Sohne Davids, des Vollkommenen.

VIII. שער התקופות.

Vorbemerkung. Am Ende der Gebetbücher eine Abhandlung über Kalenderwesen hinzuzufügen, ist sehr alter Brauch und findet sich schon im Machsor Vitry. Allein dort handelt es sich um Bestimmungen des religiösen Ritus und nicht um Voraussagungen irdischer Ereignisse. Eine Abhandlung derartigen Inhaltes am Ende eines Gebetbuches treffen wir erst am Ende des 16. Jahrhunderts an (zum erstenmale?), und zwar unter demselben Titel wie hier: שער התקופות, von Abraham ben Jomtob Jeruschalmi in einem in Constantinopel 1575 abgedruckten Gebetbuche מחזור רומניה, (s. Rosenthals Verzeichnis der Hss. und Bücher, nachgelassen von M. und A. Lehrer und M. de Simon, Amsterdam 1898, Nr. 723).

Das vorliegende Stück hat inhaltlich fast gar keinen Wert (höchstens für die politischen und landwirtschaftlichen Verhältnisse, die sich hier abspiegeln), weshalb ich es nicht übersetzt habe. Sämmtliche Ausdrücke für die hier geschilderten kritischen Zustände sind aus T.B. Sabbath 32^{b} f. (dort allerdings als Strafverhängnis für Sünde) entlehnt. Man vergl. die dort vorkommenden Ausdrücke: בני אדם רצין אחרי פרנסתן

ואין מגיעין, hier בני אדם צועקין אחר ספוק צרכן ואינן מגיעין; dort בנים מתים כשהם קטנים, hier כל הנולד בה מיד הוא מת; dort בחורי שונאי ישראל מתים, hier צוררים ושודדים אובדים מן העולם (beides sind Euphemismen, statt ישראל, vergl Talm. B. Sota 11a. u. v. a., ZDMG. VI. S. 16 und XXIII. 312); dort אשה מפלת נפלים, hier ואלחבאלא יסקטון; dort צרות רבות וגזרות קשות מתחדשות, hier יחדת צֿרבה סאמאויה; dort והבהמה קלה, hier ויקל אלבאהאים etc. etc. Sprachlich dagegen hat es einen grossen Wert, insofern es, durch Metrum und Reim unbeeinflusst, ein treues Bild des yemenensischen Vulgärdialectes darstellt. So erfahren wir, dass von غلاء „Theuerung“ ein Intensivnomen, und zwar mit ausgesprochenem ة: غلات (statt des zu erwartenden غَلْوَة) gebildet wird (vergl. CM. § 234 Anmerkung b); dass das Verbum ضاب (med. و) neben Impf. a auch (oder nur) mit i ausgesprochen wird (oder hat die IV. dieselbe Bedeutung des I. Stammes?; s. Praetorius, ZDMG. XXXIV, 219); dass على und غلى, für „theuer werden“, gleich und nebeneinander gesprochen werden (es ist hier غ durch ג wieder gegeben, so dass man keinen Schreibfehler annehmen kann*); dass ة vor Genitiv wie t ausgesprochen und in der Schrift durch ת wiedergegen wird, wie קאלת אלמעאש, בֿתרת אלדמא etc.; dass ein zum Stamme gehörendes ل wie ل des Art. ال betrachtet wird (oder ist bloss א für den Artikel gegeben wie اليل? siehe Vorbemerkung zu אסמעו); dass med. ו oder י mit med. gem. zusammen fallen (wie im Hebr.), wie ויקול √قلّ Imp. i (vergl. ותפור, in אסמעו von √قرّ يقِر). Die Nunation ist auch hier ausdrücklich geschrieben in אלירקן, מפסדין etc. Wir finden noch viele andere Verbal- und Nominalformen, die in den Lexika gar nicht vorkommen, jedoch im Volksdialect leben und gehört werden. Auffallend sind die schroffen Widersprüche der Voraussagungen zwischen dem Hebr. und Arab., als ob der Schreiber sich der Unkenntnis der dortigen Bauern in der hebr. Sprache bewusst gewesen wäre (daher auch die darauf folgende arabische Uebersetzung) und keine Controle gefürchtet hätte. Er sucht, wie es scheint, die naiven Bauern dadurch in Verwirrung zu bringen, dass er bei Wiederholung eines und desselben Begriffes sich zweier verschiedener Ausdrücke bedient, wie: רום אלגבאל, dann bloss רום; אעׄרא, dann עׄרא etc., womit immerhin dasselbe gemeint ist.

---

*) Es soll hier nochmals auf den Schaden aufmerksam gemacht werden, den man der Wissenschaft beibringt, wenn man die in den Mss. vorgefundenen גׄ = غ in עׄ corrigiert u. dgl. (s. allg. Vorbemerkung).

שער התקופות.

תקופת ניסן. כשהיא עוברת בתחלת הלילה, שובע בבני אדם (ויוקר) יהיה, והאוכל נעשה בזול.1) ואם בחצי הלילה, פרנסה יהיה והאוכל נעשה בזול. ואם בתחלת

---

*) = „wird für wenig Geld erworben werden“ (billig sein).

היום, יתמעטו החולאים, והאוכל נעשה בזול. ואם בחצי היום, חלאים יהיו בה והאוכל ביוקר.[2]

תקופת תמוז. אם באחת ומחצה בלילה, ילדים קטנים ימותו, והאוכל נעשה ביוקר;[3] וחלאים רבים בבני אדם. ואם באחת ומחצה ביום, דלתות השנה יהיו סגורים,[4] והאוכל נעשה ביוקר. ואם בז׳ ומחצה ביום, סדרים יהיו בה הרבה, וארבה וברד מאבדין את העולם, והאוכל נעשה בזול. ואם בז׳ ומחצה בלילה, חרב יהיה ודֶבר יהיה, וצוררים ושודדים אובדים מן העולם, והאוכל נעשה ביוקר.

תקופת תשרי. אם בג׳ שעות בלילה, דֶבר יהיה בבהמה[5] והאוכל נעשה בזול. ואם בג׳ שעות ביום, חלאים יהיו בה והא[וכל] נעשה בזול. ואם בט׳ שעות בלילה, טל ומטר הרבה מאוד, וכסף וזהב יעמוד,[6] והאוכל נעשה ביוקר. ואם בט׳ שעות ביום, (ה)גשמים יהיו בה הרבה, ושערי פרנסה נפתחים לבני אדם,[7] וה[אוכל] נעשה ביוקר.

תקופת טבת. אם בד׳ שעות וחצי בלילה, כל הנולד בה מיד הוא מת, מפני כחה של לבָנה;[8] וחלאים יהיו בבני אדם, והאוכל נעשה ביוקר. ואם בד׳ ומחצה ביום, שׂבע גדול יהיה בעולם.[9] ואם בי׳ שעות ומחצה בלילה, בני אדם מתענגים ברוב[10] וחלאים יהיו באחרית השנה והאוכל נעשה בזול. ואם תהיה התקופה קודם י׳ בטבת, האוכל נעשה בזול. ואם לאחר ז׳ ימים, יפה.[11] ובלבד שלא תפול התקופה לא ביום ד׳ ולא ביום ז׳ עצמו. והכל בידי שמים.[12]

---

2) Hier ist eine Randglosse (נסחא` אחרינא = נ״א) נ״א: לא בזול ולא ביוקר „einer anderen Leseart zufolge wird der Preis mittelmässig sein“ (um immer das Richtige vorausgesehen zu haben . . .).

3) Auch hier eine solche Randglosse.

4) „In diesem Jahre werden die Thore verschlossen sein“, d. h. man wird keine glücklichen Geschäfte machen (s. Raschi zu דלת הננעלת לא במהרה תפתח, in Baba Kama 80 b und vergl. Anmerkung 7).

5) Randglosse: נ״א: בבני אדם.

6) „Sich einstellen“ (vergl. Esther 4, 14 יעמוד), d. h. man wird Geld verdienen.

7) „Die Thore des Auskommens werden eröffnet werden“; das Gegentheil s. Anmerkung 4 (vergl. noch den Ausdruck تُفْتَح الله in Spitta Bey Gr. S. 343 Anmerkung 1, dazu Goldzieher in ZDMG. XXXV, 527 f.).

8) Vergl. Sabbath 156 a (dort aller dingsbloss „kränklich sein“ יהי גבר סביל מרעין).

9) Randglosse: נ״א: צועקים אחרי ספוק צרכם ואינ(ו)ם [מגיע]ים מפני שהאוכל נעשה ביוקר, also gerade das Gegentheil; s. Bemerkung 2, 3 und 5.

10) „Sie werden vergnügt sein durch den Ueberfluss, der in allem sein wird“ (vergl. Jes. 55, 2).

11) יפה vertritt hier einen ganzen Satz: „dann ist es gut“ (vergl. arab. جَيِّدًا).

12) Ebenso heisst es in Sabbath 156 b: „Israel ist nicht den Planeten unterworfen“ (אין מזל לישראל).

הסאב אב̇ר̇.

תקופת ניסן. אד̇א וקעת אול סאעה̈ מן אליל׳ יכון ש̇ד̇ה̈ עצ̇ימה̈; ויכת̇ר צ̇ראך̇ אלנאס מן כת̇רת אלדמא; ויכון זאידה̈ פי אלסער. ויכון פי אלער̇ב ח̇רוב האילה̈; ואלסלאטין מעא ב̇עצ̇הה בעץ̇,[13] ואהל אלמד̇ן ואלקריא יכון פיהם פ̇תן.[14] ואן וקעת פי נצף אליל׳ פ̇יחסן אלנבאת. ויכון זרעה̈ כת̇יר׳ ואלשגר יהלך ת̇מרה̇; ויחד̇ת̇ צ̇רבה̈ סמאוי̇ה̈,[15] וחרוב חתא[16] פי רום אלגבאל. וירכ̇ץ אלאת̇מאר ואלבקר ואלגנם; ויג̇לא אלד̇הן ואלזית. ואן וקעת פי אול סאעה̈ מן אלנהר׳ יציב אלאשגאר ואלאת̇מ̇ר צ̇רבה̈; ויכון פי אלחנטה̈ ואלשעיר פי נבאתהא צאויאת;[17] ואלענב יצאב׳ מא לם יצלח כ̇מר. וחרוב פי אלמשרק גד̇א. ואן וקעת פי נצף אלנהאר׳ ינגח אלחנטה̈ ואלשעיר פי נבאתהא׳ ויג̇לא אלענב׳ ואלאת̇מאר איצ̇י; ויג̇לי אלגמאל ומא ינגסה̇. ויק̇ע ובא̇ פי אלבקר ואלגנם; ויקע פי אלערב נאפייה̈[18] עצ̇ימה̈.

תקופת תמוז. אן וקעת פי סאעה̈ ונץ̇ מן אלנהאר ירכ̇ץ אלסער פי אלב̇ר̇[19] ואלשעיר. ויק̇ע חרוב פי אלרום׳ כמא אנ̇הם ינצ̇רו באעדאיהם[20] ותכת̇ר אלפתן ויג̇י. מן ידעי אלריא̇סה̈ ויפעל אלעדא̈;[21] ומא כאן גנסהא. ואן וקעת פי ד׳ ונץ̇ מן אלנהר׳ יקע אלירקן ואלעלל[22] על̇י׳ ב̇עץ̇ אלגלאת. ותכון אלסלאמה̈ עגיבה̈׳ מן כת̇ר אלמפסדין; ותכת̇ר אלמטאר

---

13) „Die Sultane werden aneinander gerathen", d. h. sich bekämpfen.

14) Pl. von فتنة, „Empörung, Bürgerkrieg".

15) „Es wird sich eine himmlische, noch nicht dagewesene Plage ereignen"; vergl. weiter יציב אלאשגאר ואלאת̇מר צ̇רבה̈ („demisit coelum calamitatem" in Freytags Wb.), ebenso ואלענב יצאב.

16) „Ausgefochten werden".

17) Fem. von صاوٍ (√صوى, wofür man auch صاوي schreiben kann) „Dürre".

18) „Landesverweisung" (vergl. Arnolds Wb. zu seiner Chrestomathie, also = גלות); diese Fem.-Form ist im Wb. nicht erwähnt.

19) Ich möchte hier darauf aufmerksam machen, dass بُرّ und حنطة, die nach den arab. Wbb. Synonyma für Weizen sind (vielleicht auch hier בַּר statt vorher חנטה̈), ursprünglich verschiedene Bedeutungen haben mögen: בר reiner, von den Halmen gelöster Weizen (vergl. Jerem. 23, 28), dagegen חנטה̈, von חנט blühen, noch im Wachsen begriffener Jedenfalls ist die Behauptung Mordtmanns (ZDMG. XLVI, 322), wonach بُرّ speciell yemenensisch statt חנטה̈ ist (vergl. noch Vollers, ibid. XLIX, 512, Anmerkung 1), hinfällig, da hier בַּר und חנטה vorkommen.

20) „Als ob sie Feinde zu bekämpfen hätten"; نظر ب steht hier im Sinne von ראה ב (Ps. 54, 9 und 118, 7).

21) „Es wird kommen einer, der die Regierung reizen (provocieren) und Unbill hervorrufen wird".

22) עָלֶל ist Verbaladjectiv von عَلَل (nach CM. §§ 233, Anm. a): = „das Verdorbene" (nämlich das von يرقان heimgesuchte Getreide) wird auch theuer sein, weil das Gute selten (عجيب) zu finden sein wird."

אלכ̇אטרה פי אלעאלם; ות̇גלא אלאת̇מר גד̇א; ויכון רכ̇ץ פי אללחם וסאירה. ואלממלכה̈ יגרי פיהא מא יפסד23) ואלצלטאן יערש ויקעד פי אלממלכה̈ גירה. ומא סלם מן אלאת̇מאר כאן עניב. — ואן וקעת פי סאעה ונץ מן אל̈ליל, יננח פיהא אלאת̇מאר, ויכת̇ר אלחנטה̈ ואלשעיר; וירכ̇ץ אלסער, ויג̇לא אלזית; ויגור אלצלטאן עלי̇ אהל אלבלאד. ואן וקעת פי סבע סאעאת ונץ מן אלליל, יננח אלחנטה̈ ואלשעיר פי זרעה̈; ויכ̇רג עסאכר, ויחדת̇ פי אלמשרק חרוב דאילה̈. ויסתגנ[י]ו אלנאס במא לחקהם מן קלה̈ אלמעאש.

תקופת תשרי. אד̇א וקעת פי ג׳ סאעאת מן אלנהאר, תכון אלאת̇מאר כת̇ירה̈, וזרע אלצ̇י יקע כת̇ירוי ק(ו)ל אלבהאים; ותכון אלאמראץ̇ קלילה̈. ופי אכ̇ר אלתקופה, יקע אלובא פי אלבקר ואלכ̇יל ואלגמאל. ואן וקעת פי ט׳ סאעאת מן אלנהאר, אלחנטה̈ ואלשעיר גיידא. ויקע פי אלנאס ובא, ואלחבאלא יסקטון. יחד̇ ד̇אלך אלי אכ̇ר.24)

תקופת טבת. ואן וקעת פי ג׳ סאעאת25) מן אלליל, תכון אלסנה̈ טייבה̈ פי זרע אלחנטה̈ ואלשעיר.   וגמיע26) וגמיע.

---

23) יגרי פיהא (statt עלידא): = „es wird sich in der Regierung etwas ereignen, was nur von Schaden sein kann“.

24) „Dies wird erst gegen Ende (des Monates) aufhören“ (vergl. فى الآخر „endlich“ Spitta Bey § 85, 2), oder gar „sich noch verschärfen“ (حدّ): s. den Schluss der Vorbemerkuug und die Bemerkungen 2, 3, 5 und 9.

25) Es liegt hier wohl ein Schreibfehler vor, und zwar ist nach dem beigegebenen Hebr. ד׳ ונץ zu corrigieren, da in ג׳ סאעה̈, nach Talm. Erubin 56 a (woher der Schreiber diese sämmtlichen Stunden entlehnt hat), die תקופה nie stattfinden kann.

26) Wie schon bemerkt, endigt hier die Hs. (das zweite וגמיע ist der custos). Es waren noch einige Zeilen vorhanden, welche jedoch nur die Behandlung der תקופת טבת bis zu Ende führten; der Verlust ist also nicht so sehr zu bedauern.

Buchdruckerei „Industrie“, Wien.

LB O '24